

اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لِقَاءَ رَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنًى للحلال  
والحرام على أن وفقنا الطبع

# الحَسَامِيُّ

الشيخ الإمام الحنفية الأديب محمد بن محمد بن عبد الله الحَسَامِيُّ

مع شركة العجيب السعي

# بالزَّيَّاتِ

مكتبة علوم إسلامية

إقرأ سنتر غربي ستريت، أرو و بازار، لاهور

فون: 042-7224228-7221395

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنًى للحلال  
والحرام على أن وفقنا لطبع

السلامة

للشيخ الإمام أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى بن أبي خسيك كوفي

مَعَ شَرْحِهِ الْجَيِّبِ الْمُسَمَّى

بالله

مکتبہ رحمانیہ

اقرآن ستر- غزنی سٹریٹ - اردو بازار - لاہور



الحمد لله الذى بنى على اصول الشريعة قصداً لاحكام و واحكم بينا بالكتاب والسنة غاية الاحكام و  
 لثمنه بمصاييح الاجماع والقياس و فصار شاخه البناء محكمة الاساس و الصلوة و  
 السلام على من شرح صدره و رفع قدره فجزت بحار العلوم من لسانه و وسالت انهار  
 الحكمه من بيانه و حق صادفهما متطلاطمواجا و ورايت الناس يدخلون في دين  
 الله افواجا و على من عزم على دلالة الحق بمقتضى اشاراته و واعتظم فيها بما صدر  
 منه من عباراته و من الال و الاصاب و الذين نالوا في شريف ساحة كرامة  
 الاستحسان والاستصحاب و أما بعد فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد بن  
 ان اجل العلوم مقدارا و اعظمها شرفا و سناء و علما لاصول و الجامع بين  
 المنقول والمعقول و اذ به يعرف الاحكام ويميز بين الحلال والحرام و وان  
 المختصر للامام الرضا معدل ميزان المعقول والمنقول و منقح اغصان الفروع  
 والاصول مولانا حاسم الملة والدين محمد بن محمد بن عمر الاخصيلي بواه اده  
 في دار السلام و واجب ذكر خيره في الانام عدة ما صنعت في هذا الفن من الكتب  
 المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة و ولهذا طاس  
 كالامطار في الاقطار و صار كالامثال في الامصار و لكن لما كان مقترا الى  
 التوضيح والتفصيل ولا يجاز عباراته محتاجا الى التفسير والتصريح و التمس  
 منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل معاقده مشكلاته و يفهم مغلفاته

معمولاته و كان يعوقني عن ذلك ما اري في هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست  
 مدارسها و عطلت معاهدها ومشاهدها و اشفقت شمس الكمال على الافعال و  
 واخفى العلماء في زوايا الخمول و صدق النبي عليه السلام حيث قال و ان العلم  
 يرفع من بين الرجال و الى الله المشتكى من نوائب الزمان واساءته و وان احسن  
 ندم عليه من ساءته و مع ان قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الاقدام و  
 وتشغلي عن الانتصاب في هذا المقام و لكن حداني قائد التوفيق و الى هذا الطريق و  
 فجاء بحمد الله بهرا ذاخرا و مصححا باسطرا و يروق النواظر و ويرصف البصائر و  
 فلما وفقني الله بانماسه و وفض بالختام ختامه و جعلته عارضة و بل بضاعة  
 منجاة و كحضرة من انام الانام في ظل الامان و وافاض عليهم مجال الفيض  
 والاحسان و توجهت تلقاء مدينته مطايا الاماني والامال و فصارت لبدته الطيبة  
 مناخر الافاضل ومحط الرحال و هو الذي قام بتأسيس اساس العلوم بعد  
 ضغفه وفتوره و تفر دبر فرفق قصور الدين بعد قصوره و العالم الفاضل و العابد  
 الكامل و زين المسلمين والاسلام و المشرف بنصرة العلم و خدمة بيت الله الحرام و  
 الخليفة في الخليفة و صاحب الدواهب الدرر اصف جاءه نظا مالملا ك  
 مير محبوب علي خان بهادر سلطان الدكن صانعا الله غن الفتن لازالت  
 آيات نصرته مكتوبة على صفحات الايام و وما انفكت خيام دولته مظهرية على  
 الفشام و واستبداده بهذه الخصائل الحميدة الجواني الى جنابه واضطر في الى  
 تزيين وجهه هذا الكتاب بحلي شرف القابه و والا فاني براه من امر هذا الزمان  
 ومن غرافاتهم و اشتغالهم بالمغنين ومغنياهم فضلا ان ادرج في الكتب  
 الدينية شيئا من اسمهم وصفاتهم و انا اسأل الله ان ينفع به العاصين الذين  
 هم الحق طالبون و وعن صراط النقي لنا يكون و والذين يعرفون الرجال بالاقوال و  
 ولا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجو من اخواني ان يغضوا البصر من نزلاتي و  
 يقللوا عثرائي و يذكرن بصالح الدعاء على ما لقيت في تاليفه على سبيل الارتجال  
 مع تشقت البال و من الكد والعناء ومن الله التوفيق والهداية و وعليه التوكل  
 في البداية والنهاية ولا ندعوا الاياه و ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف



بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله  
محمد وآله فإن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة و  
الأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتدا أما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسول محمد وآله فإن أصول الشرع ثلاثة الأصول جميع أصل  
وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره والمراد به هنا الأدلة والبرهان في اللغة الظاهر قال تعالى  
شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا آيَةً وَقَدْ جَاءَ بِمَعْنَى الطَّبِيقَةِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ الدِّينُ  
وَالشَّرِيعَةُ وَالدِّينُ وَالْمِلَّةُ وَاحِدٌ وَفَرَّقَ اعْتِبَارِي فَصَارَ الْمَعْنَى أدلة الدين ثلاثة ولم يقل أصول  
الفقه ثلاثة لأن الدين أعم من الفقه أذ هو يشمل الأحكام النظرية والعملية والفقه يشمل  
الأخير فقط ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال أصول الشرع ولم يقل أصول  
الفقه ثلاث يقوم الاختصاص به قد تكلف بعض الشارحين فقال الشرع إما بمعنى الشارع فالأصل في  
الشرع للمعنى الأول أصول الشارع المعهود وهو النبي عليه السلام القى نصبها على المشروعات الثلاثة وأضاف  
للتعظيم كَيْتَ شَيْءٍ وَنَافِئَ شَيْءٍ وَمَعْنَى لِمَنْ شَرَعَ فالأصل للمعنى الثاني الأصل الأحكام الشرعية ثم بين الثلاثة  
بقوله الكتاب المراد به بعضها هو مقدار خصم أيتها لأنه أصل الشرع وبأقاصيص أمثال وغيره  
والسنة والمراد بها هنا أيضا ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل وإجماع الأمة أي إجماع مجتهدى  
أمة محمد صلى الله عليه وسلم لأن هذه الشرافة مخصوصة بأمة عليه السلام وفي لفظ الأمة إشارة  
إلى أنها خصوصية لإجماع الصحابة وأهل المدينة وعترته النبي عليه السلام على ما هو المذهب  
الصحيح كما سيأتي إن شاء الله تعالى ولما كان القياس أصلا من وجوه فرعا من وجوه بخلاف الأصول  
الثلاثة لأنها أصول من كل وجه أفرده بالذكر قال والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول  
الثلاثة أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطى في حالة الحيض  
الثابتة بقوله تعالى قُلْ هُوَ آذَى فَاغْتَرَاكَ الْبَسَاءُ فِي الْحَيْضِ وَالْعَلَّةُ الْمُشْرَكَةُ بَيْنَهُمَا كَذَا كُنَّا قَالُوا قَوْلُ  
فِيهِ يَنْظُرُ مِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْقِيَاسِ عَدَمُ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْفَرْعِ الْوَلَايَةُ الْمَرْجُوعُ  
فَهِيَ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا الْأَيْتُ قَالَ تَعَالَى أَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ

له أي ليس للمعبد  
لعدم المعبود أه شعرا  
لأن هذه الثلاثة ليست  
بأصول بمعنى الأحكام  
شمل وعرب الأيمان  
بأمره وأليس هو يملك  
السلطان لا شئت بآية  
له وذلك لأن  
المراد به إجماع الرسل  
من مطلق الأمة  
سلك الله تعالى.

## أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف

ذو النسيئة وإن كان المراد به اللواحة بأمر تهجر متها أيضاً ثابت بالأحاديث الصحيحة منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في دبرها ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تقييد من الجحس بقميذين منه بخله القدر الجحس على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام المحطة بالحطة الحديث ثم اه مسلم وغيره من أئمة الحديث ونظير القياس المستنبط من الإجماع قياس حرمة وطعام الزينة بعلتها الجوزية والبعضية على حرمة أم أمها التي وطئها المستفادة من الإجماع إذا حرمة في المقيس عليه ثابتة بالإجماع لا نص فيه بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطئ وفي قوله الأصل الرابع القياس شر على منكرى القياس ووجبه الضبط في الأربعة هو أن الدليل الشرعي لما ورد في غير الأول أن كان متلوياً يتعلق بمظهر العجايز ويجوز به الصلوة فكتاب والأفستة والثاني أن كان قول كل الأئمة من عصره فإجماع والأفقياس وأما شرا ثم من قبلنا فملاحظة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالإجماع وقول الصحابي أن كان فيما يعقل فملحق بالقياس والأفستة ثم انك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً فالمراد ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب أحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ من أحوال الأدلة فلذلك أبين الأدلة أولاً ثم أراد أن يبين أحوال كل واحد منها مفصلاً فشرع أولاً في الكتاب فقال ما للكتب فالقرآن أعلم أن الكتاب في اللغة اسم المكتوب وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا عليه السلام وقد يطلق على غيره أيضاً كما في العرف العام يراد به كتاب سبويه القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب استعماله في العرف أمام في عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا عليه السلام فلذلك جعل تفسير الكتاب فعلى هذا هذا التعريف تعرفه لفظي للكتاب لأنه عرف الكتاب بلفظاً شهيراً وهو القرآن وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقة للقرآن لأن مجموع قوله فالقرآن المنزل المخرع للكتاب يلزم ذلك المحذور وهو الكتاب في الحد أيضاً لا يبعد ما بعلم القرآن لأنه علم وقع الاختراز به أسوأه فاية فائدة في يراد باقي الكلام وقيل للقرآن هنا مصداق بمعنى المخرع شامل لكلام الله تعالى وغيره لاخترازه بأجل من غير فالمنزل المذكور في قوله المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن سائر الكتب السماوية توس عليه بأن القيود كما استعمل في هذا حقيقة لكتاب ابتداءه من قوله فالقرآن المكتوب في المصاحف احتراز عن الوحي الذي ليس بمتلو ولا

بله ذلك لأن  
القرآن في العهد  
ذكره وهو مكتوب  
مطروف فكان ذكر  
الكتاب ل الحمد  
وبوجهه وود

المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صل الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف وعن منسوخ التلاوة لقوله تعالى الشفخ والشفخة اذا زنيا فارجموهما الآية واللام في المصاحف ان كان الحسن في مثل جميع المصاحف فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة فيحصل الاحتراز بقول المنقول عنه نقلاً متواتراً لان المشهورة والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وان كان للمحدث وكون المراد بها مصاحف القراء السبعة فقوله المنقول المضاف لا فائدة فيه اذ في مصاحف السبعة ليس الا ما هو متواتر النقل فاما قل قوله المكتوب في المصاحف لا يشمل الا النقوش فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ وصدق الرجال أقول لان المراد به المتثبت فاللفظ ثبت حقيقة والمعنى تقديره اوقوله بلا شبهة اي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور لان المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم وعند الخصاف احتراز عن المشهور لان المشهور عند قسم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة ثم اعلما ان الكتاب والقرآن عند ارباب الاصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لان مجتمعه عندهم حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية فلذا اخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه كالانزال والكتابة في المصاحف والنقل كما اخذ المصنف وبعضهم الانزال والاعجاز فقط لان النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحقيقه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه وما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تسميته ولكن مبدء تسميته قوله وهو اي القرآن النظم اي اللفظ وانما عبر عن النظم رعاية بجانب الادب اذ النظم حقيقة في جميع اللوازم في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي واللفظ جميعاً لان اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة للقراءة الفارسية في الصلوة بغيره عن رعا ان قراءة القرآن فيها فرض في قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة ان مذهبنا المعنى فقط قدم توهه الا بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ثم دفع استدلال المتوهم ثانياً الا انه اي لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة واماني غير جواز الصلوة والنظم ركن لازم كالمعنى حتى يجوز الخب والحائض قراءة آية من القرآن بالفارسية لانه ليس بقرآن

## واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

لعدم النظم والي يشير قوله خاصة فالأصل لا يلزم من تعجزوا وحيفته ان مذهبه انه المعنى  
فقط لان ما جوزه ابو حنيفة هو في حق جواز الصلوة خاصة تكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى  
ونظم القرآن بليغ عذب قلعه يستغل بسبب من الخوض التام لا في سائر الاحكام فكيف يستدل به  
ان مذهبه هو الله وقد صرح ابو حنيفة في اقول العامة في حق جواز الصلوة ايضا كما مر اه نوح بن ابي  
مريم ذكره في الاسلام في شرح كتابه الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد عامة المحققين وعليه الفتوى  
كذا في غاية التحقيق وفي ذلك المختار ادهم رجوعه الى قولها وعليه الفتوى فان قلت ما معنى قول المصرا انه لم  
يجعل النظم ركنا لان ركن الشيء جزؤه وهو لا يفك عن الشيء فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه  
انه قد يسقط وجوبه شرعا مع بقا وجوب الركن الاخر والاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقت الاكراه  
مع انه ركن في الايمان فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل اخر له اقسام النظم والمعنى  
جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحتج به غير ما يرجع الى غير من القصاص الامثال فان اقسام النظم  
المعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن مجر عنق لا متقصى عما لا ينبغي غرضه المراد من قوله اقسام  
التقسيمات اذ ليس للقرآن على اقسام اربعة بان يكون بعضها شاملا على العام الخاص المشترك ولما اول وبعضه  
يشمل على الظاهر النص والمفرد والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخراته باعتبار ان جميعه ينقسم الى  
الظاهر واخراته باعتبار اخرضا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتقسيمات متباعدة والاقسام  
متداخلة وانما قال اقسام النظم المعنى لم يقل اقسام النظم والمعنى فقط تنبيهه على ان منشاء التقسيم  
هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى وانما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل  
اقسام النظم الدال على المعنى دفعا للتوهم الناشئ من قول ابو حنيفة يجوز القراءة بانفا رسيته في الصلوة  
ان القرآن عند اسم المعنى فقط ولما بين في الاسلام اقسام بعبارة متنوعة فهم البعض والتقسيمات  
الثلاث الاول النظم والرابع المعنى ظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والباقي  
للنظم الامر الصحيح فاننا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا يدل من وضع للمعنى  
واستعماله فيه دلالة عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار  
استعماله فيه فهو الثالث ان كان باعتبار دلالة عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفاها فهو الثالث  
والا فهو الرابع التقسيم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجه اقسام والمعنى هي

له وفي اسم  
الصورة الذي يدل  
على التعرف في  
الهيئة لاني المادة  
كذا قيل ١٢٠

وهي أربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على اللفظ وكل اسم

الهيئة الحاصلة لفظ باعتبار التعريف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والصفات  
واللغة هو اللفظ المردوم وهو مثل المادة والهيئة جميعاً لكن المراد بحال هذا اللفظ المادة  
التي لا يتطرق لها من الصيغة واللغة من حيث المصروف في هذا اللفظ الموضع فصار معنى كلامه  
التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع أي من حيث أنه موضوع لمعنى واحد وأكثر  
مع قطع النظر عن استعماله ذلك والتأصل من هذا التقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضع بيان  
معناه واحد وكثير كما تعلم وقد أم الصيغة على اللفظ لأن للعلوم والنصوص تعلقاً دائماً بالآ  
تري أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصيغة لا بالمادة لأن مادة واحدة  
وهي أي وجهه النظم صيغة ولغة والتأصل من أقسام التلخيص باعتبار نفس معناه الوضع أربعة أقسام  
والعام والمشارك ولأول وذلك لأن اللفظان يدل بالوضع على معنى واحد فلا معنى للانفراد عن الآخر  
فهو الخاص والدليل أن الاشتراك بين الأفراد فهو العام وإن دل على معان فلا يتم تفرع البعض على الباقي فهو  
لأول والأفرد المشترك القسم الأول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الأفراد فتقول كل  
لفظ جنس شامل لجميع الألفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى أو مملوءة وقوله وضع لمعنى خرج منه  
المحلات والظاهر أن المراد بالمعنى جنس فيتناول ما هو موضوع لمعنى واحد وأكثر فيشتمل للمشارك  
والعام وقوله معلوم أن كان معناه معلوم المراد بفهمه المشارك لا نيل معناه المراد بفهمه  
لأول أيضاً لأنه من أقسام المشارك حقيقة وإن لم يكن تأويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد  
فخر الإسلام بل ما ورد في اللفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد يخرج به المشارك  
لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل معان كثيرة وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشارك بل لا يعلم  
البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ بفهمه هو للعام بقوله على الأفراد وقيل يخرج المشارك  
بقوله ضم لمعنى بأن يجعل على المعنى الواحد كما يستفاد من التكرار ولذا لم يقيد للمعنى بقيد الواحد  
ويكون قوله معلوم احتراز عن الحمل لأن ليس بمعلوم عند السامع وإن كان معلوماً عند واضع  
وقوله على الأفراد يخرج به العام خاصة فانهم قد تم التعريف بمعنا ولكن لما كان الفاخر على ثلاثة  
أقسام خصوص البعض كائن في حيوان خصوص النعم كرجل وأملأة وخصوص العين كزبد البحر وكل  
خصوص العين كإطلاق الخصوصية بحيث لا شركة فيها صلاحي في منزهة بحيث يخص هذا التعريف  
بمخلاف الأول حيث كان شاملاً للأقسام الثلاثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له اعتبار  
فأية اثنين  
عنه برهنة  
شتم على كثير  
نفسه الافتراض  
منه  
عنه برهنة  
شتم على كثير  
مفسر الافتراض  
منه

وضع لمسمى معلوم على الانفراد العام وهو كل لفظ ينتظم به جماع من المسميات لفظاً أو معنى

سابقاً لان اللفظ على المسمى الذي يريد به الشخص المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث يحصل لك لا تزيل من الحرف والفعل وايضا قلنا اعلم هذا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اي شخص معي يخرج بخصوص الجنس والفرع وكن العالم فان المسلمين مثلاً لم يوضع لشخص معين بل لانفراد كثيرة وانما المشترك لاعتدال على الانفراد بان لا يكون شاملاً لغيره ولا يخرج به المشترك بين الشخصيات لان النسبة الى كل واحد اسم يوضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد وقيل ان الشخص لا يكون مجزئاً بين الاعيان بل الامور التي يختص بها من التعريف لقسمي الخاص فلي هذا يكون المراد بالمعنى في قول السابق وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم الامر الذي هي كالعلم والمجمل لا يدل اللفظ حق يشمل التعريف بخصوص الاعيان ايضاً ولو لمسمى في قول كل لفظ وضع لمسمى معلوم الاعيان كزيد بكون التعريف السابق بخصوص الامور التي هي من اللاحق بخصوص الاعيان يكون الاشارة الى ان الشخص يخرج في المعاني والمسميات بخلاف المعنى فانما يخرج في المعاني فتعلم القسم الثاني العلم وهو كل لفظ ينتظم اي يشمل جماعاً من المسميات فقوله كل لفظ جنس اباقي فصل لكن المراد باللفظ في قول كل لفظ الموضوع بقية مورد التسمية وهو العالم فلا يريد ان يشمل الحملات وللوضوعات وليس بعداً بمخصص يخرج الحملات قوله ينتظم يخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر لما الاول فلان لا يشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية قوله جماعاً يخرج به التثنية فانما مثل سائر اسما اعداها لا تشترك تحت حد الخاص في تنكير جماعاً اشارة الى عدم اشتراط الاستغراق خلافاً لاكثر مشائخ العراق واكثر اهل الجاهل الشافعي وصاحب التوضيح فانعدام الاستغراق شرط في العالم عندهم لفظ وضع وضعا واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحداً يخرج به المشترك والكثير يخرج به ما لم يوضع لكثير كزيد وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائتين مثلاً وضعت بوضع واحد لكثير وهي مستغرق لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به التجمع المتكرر فوايت رجالاً والخاص عندهم لفظ وضع لواحد لكثير محصور وضعا واحداً وثمرة الخلاف ان التجمع المتكرر في العالم الذي يخص عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من المسميات احترز به عن المعاني فان العموم عند متأخري مشائخنا لا يخرج في المعاني فقد تم التعريف بهذا ولكن فسر الانتظام بقوله لفظاً اي معنى والمراد بالانتظام اللفظي ان يدل صيغة على الشمول كصيغة المجموع مثل مسلمين ورجال وبالانتظام المعنوي ان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

لعلنا اسما واحد  
فانما موضوعه  
واحد بالفرع  
لا اصل للفرقة  
في الجمع المتكرر  
من الجمع مستغرق  
كثيرة غير مبراة  
وهذا المعنى غير  
مستغرق كزيد  
من زباب من  
زيب الى كزيب  
عام ١٢ منه

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناول له قطعا ويقيدها كالتخصص فيها يتناول وهو  
الذي ذهب عنه اختلفا للشايعي الا اذا الحقه خصوص معلوم او مجهول

هذه الالفاظ عامة لتناولها جميعا من السميات باعتبار المعنى وان كان صيغتها من انفسها  
فان قلت النكته المنفصلة فهو اريد رجلا عامة كاحرج القوم ولا يشملها الحد لكونها غير متقطعة  
تجمع من السميات لان لفظ رجلا لا يدل على الجسم بل على صفة ولا معناه قلت لا خير في ذلك  
لان كلاهما في حد العام التحقيق وعمومها مجازي ولو سلم فلقد بين ان العام صيغته واحدة لا يطلق العامة  
وعوم صيغته بالصيغة بل بالضمير وقوله لا خير في ذلك من تعريف العام والتخصص شيء في حكمها كما كان حكم  
الخاص يتقاربه عليه اشارة الى المجازين حكم العام يقال وحكما والاشراك بالعام انه يوجب الحكم  
المصطلح عند انتهاء فيما يتناول قطعا ويقيدها كالتخصص فيما يتناول فنقول يوجب الحكم على من ذهب  
من عامة الاشاعة الى انه يجب التوقف ما لم يتم دليل عموم او خصوص الجواب لا يدل على ان الحكم يتناول  
عن مجموع البعض بل امرهم فلا اجمال وقوله فيما يتناول له رد على من ذهب عن الجلي والجل الى ان يثبت  
بها الا في وهو الشايعي للمجموع والواحد في غير ذلك لا يلتزم بخلاف الكل فانه مشترك والجواب هذا  
الاثبات للغة بالتأخر وهو مرجح ولو سلم فلا احتياط في الكل وقوله قطعا ويقيدها رد على من ذهب عن  
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان مرجحه ليس بقطعي وهو الذي ذهب عنه اى عند عامة مشايخنا  
العراقيين ككل الحسن الكرخي وابكر الجصاص والقاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين خلافا لما في  
جمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخي الى المصنف لما تريد وجهه من شائنا ان عند هو وجوب ليس  
قطعا بل ثلثي بعيد وجوب العمل دون الاحتياط في بعض تخصيص العلم من الكتاب بخبر الواحد  
والقياس الا اذا الحقه اى العام خصوص اى تخصيص وقولها كلام مستقل او غير الكلام كالمعنى  
والعادة والتجرب وزيادة بعض الاخر ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص من البعض لا يبقى  
قطعا عند الجمهور وسواء كان المخصوص معلوما للملك المستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا  
المشركين فانه عام يخص منه المستامن بقوله تعالى وان احدهم من المشركين استيقاروا فاجروا وهذا المخصص  
كلام المخصص منه وهو المستامن معلوم او مجهول الماركا بالواجب خص من قوله تعالى واحل  
الله البيع فانه عام لدخول الام الجنب فيه او الاستغراق يشمل البيع للمشتري على الربوا والمحال عنه  
فخص الربوا وهو مجهول لانه في اللغة الفضل المطلق والبيع انما اشترى الفضل فلو يكون الفضل  
المطلق حراما يندب باب البيع فعمل ان المراتب غير فصل مجهول فيه الذي عليه السلام بقوله الحنطة

له فلا يتبع الى  
ما في قوله تعالى  
المروءة لم يسمع  
ان من ساءه فاجر  
ولا الى قوله  
ان الله هو الحكم  
اشترى الشار  
فخره منه  
نه ذلك من  
انفسه عند  
الذين كان غير  
مستحقا لاشترى  
فانما يشترى  
والعنة على من  
نات في ١٢ سنة

## كأية الرواقي البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالعلة المحددة وهذا معنى قوله كأية الرواقي البيع أى كالتخصيص الثابت في البيع بأية الرواقي وحرر الرواقي ان الخصوص وهو الرواقي هذه الآية مجهول المراد قبل بيان علم السلام ان التخصيص في أية الرواقي مجهول والمص لم تعرض لثال المعلوم اشار إلى ان هذا المثال يصح للمعلوم انض بعد بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صل الله عليه وسلم فحينئذ أى حين لم يوجب البيع فثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير ان يكون المخصوص معلوما المراد و في الكل على تقدير رجحان المخصوص على تجوز ان يظهر المخصوص في العام بتعليله أى المخصوص على الإطلاق هذا على تقدير ان يكون المخصوص معلوما أو بتفسيره أى المخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولا والحاصل ان العام قبل التخصيص قطعي فيما يتأوله وبعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا يصير ظاهريا أن ذلك لان المخصوص اذا كان معلوما كالمستأن فانظر المعلوم ان المخصوص معلولا لا يكلام مستقل والأصل في النصوص المتعلقة فاذا صار معلولا فيسري احتمال التخصيص في الباقي ايضا لوجود هذه المخصوص الا ترى انه خص من قوله علة اقتلوا المشركين المستأنم بقوله الاخر وعلم ان علتنا القبح من الحرب وخص من الباقي النسوان والصبيان والعلمك والشيخ والراهبون ايضا ابتداء العلة فانها ترى احتمال التخصيص الى الباقي بعد تحليل المخصوص للمعلوم له بن قطعي في الباقي وهذا معنى قوله على تجوزى على احتمال ان يظهر المخصوص فيه بتعليله وان كان مجهولا كالأرواقي لم يفهمه التفسير من الشارع وبعد لم يوجب التفسير يصير معلوما ومحملا للتعليل كالمخصوص المعلوم الا ترى انه لما فرط عليه السلام الرواقي بالاشياء الستة وصار معلوما وعلم ان العلة القدر الجنس الجن بالاشياء الستة مثل الجحر والارض فرى الاحتمال الى الباقي بالعلة فلم يبق قطعي وهذا معنى قوله او بتفسيره ولكن لا يسقط الاحتجاج بذلك لان المخصوص يشبه الزاخر بصبغة من حيث انه كلام مستقل كما ان الزاخر يكون كلاما مستقلا ويشبه الاستدراك بحكم من حيث انني بين ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه بامر غير مستقل فحصل المخصوص سواء كان معلوما أو مجهولا وصف الاستقلال وصف عدم الاستقلال واذا اقر هذا فتقول ان المخصوص ان كان مجهولا أى متاد كما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جهالة الى العلم كما ان الناسخ المجهول لا يسقط المنسوخ



## والمشترک وهو ما اشتهر فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجزول فيوجب الجهالة في العلم كاستثناء المجزول  
فوقم الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن  
يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا او جب العمل دون العلم فاذا كان المخصوص معلوما فنسبته الى  
يتم تعليله فيوجب جملة فيما بقي تحت العام ان لا يدري كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله  
وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما ان الاستثناء لا يصح تعليله لان ليس نصا مستقلا بل هو منزلة  
وصف قائم بصدق الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما بيقين العام بحاله فوقم الشك في عدم حجة  
العام وقد كان حجة ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث يكشف به للملم  
اما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو لما ان يكون بغير مستقل او مستقل على الاولين كان المنفرد  
معلوما فهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبيد احرار الا بصحلا يكون حجة ما لم يتبين المراد  
وعلى الثاني وهو التخصيص عند التعينة ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي وان كان غير لا سوى  
الكلام كالمادة وازادة بعض الافراد على البعض والحس فان الظاهر انه لا يبقى قطعية الاختلاف العادات  
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان فغدا اذا علم القدر المخصوص  
قطعا فيبقى الباقي قطعية وان كان الكلام فعند الكثرة لا يبقى الباقي حجة اصلا وعند البعض ان كان  
المخصوص معلوما فالعام في الباقي قطعي وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان  
المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط التخصيص بنفسه ويبقى العلم قطعية  
والمدح المختار ما هو في لفظ من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا  
يقى ظنيا ولا يسقط حق يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس القسم الثالث للمشترک فيه وهو اللفظ  
اشترک فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جنس الباقي فصل المراد بالاشترک الاشترک  
بحسب الوضع لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعنى الاشترک ان يحتمل كل واحد من معنويات  
اللفظ ان يكون المراد به لاحقا على السواء فخرج به الخاص لم يخرج به العام لانه لفظ يشترک فيه اسم وقوله  
لا على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون هذا الاشترک بطريق الشمول بل على سبيل البطل فخرج به  
العام وقوله معان او اسام تقسيم للحد ولا للحد لان للمشترک على تعين احدهما يكون فيه اشترک  
للعان كلفظ النمل للرئى والعلش وثانيهما ما يكون فيما اشترک الاسامى اى للمسميات بمعنى الاعيان  
الخارجية كلفظ العين فانه يشترک فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجمارية والنهب

وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليتخرج بعض وجوهه والمأول وهو ما  
تترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

والنبوع والملازم للجمع في قوله معان أو اسام ما فوق الواحد إنما هي بصيغة الجمع ليناسب قولنا في تعريف  
العلم معان للمعاني فاندقم ما قيل أن الجمع يوهمان عدد الثلث شرط في الاشتراك كما هو شرط  
في العموم وليس كذلك بل الاشتراك ينشأ بين المعينين أو الأسماء كالقراءة انتهى ثم اعلم أن المراد من قوله  
الاشتراك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي فلا دور وحكمه التوقف فيه  
بشرط التأمل ليتخرج بعض وجوهه يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاده معنى معين من المعاني  
سوى أن الملازمة حتى تعرض أن يتأمل فيه ليتخرج بعض المعاني بالتأمل لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني  
على السوية طالما لا منها واحد فلا بد من التأمل كما تأمل علماءنا في لفظ القراءة المشترك بين الظاهر الخفي  
فظهر لهما أن الملازمة الخفية بعدد وجوه أحدها أنه ورث بلفظ الجمع وأقله ثلثة وإذا أراد الظاهر  
لا يحصل الثلثة والثاني ورث بلفظ الثلثة وإذا أراد الظاهر يزيد على الثلثة وينقص منها والثالث أن القراءة  
يبدل على معنى الجمع ولا انتقال وهذا المعنى يوجد في الخفي لأنه دم والدم يجمع في الزحم في أيام الظهور  
ثم ينتقل بخلاف الظهور انقسم المأول مأخوذ من اليزول إذا رجع وأوله حقيقته وصرفته  
فإنك إذا عينت أحد معانيه فقد صرفته من سائر الوجوه المحتملة هو ما تترجم من المشترك وقيد بهذا  
لأن المراد من المأول ظاهر المأول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهها المطلب لأن  
الخفي والمشكوك والجمل إذا زال خفاء ما يدل ظني يصبر وألا أيضا ولكنه من أقسام البين لا من أقسام  
الصيغة بعض وجوهها المحتملة بغالب الجمل أي على الظن بالغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس أو  
بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفق علم أن من أحل  
وفي قوله أحلوا والمقامه يعرفان من الحلول أو في السياق كما في القراءة يعلم أنها الخفي نظرا إلى ما قبله من  
الثلثة والحاصل أن المأول قسم من المشترك حصل بترجم أحد معانيه بتأويل المجتهد كان قبل أن  
بترجم أحد معانيه على الآخر مشتركاً والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير بالغلب على الظن من  
سائر التأويل عليه اللفظ وإنما عُد المأول من أقسام النظم صيغة ولغته وأنه حصل بفعل التأويل لأن الحكم  
بعد التأويل يضاف إلى الصيغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى ولذا أضافوا الحكم في المنصوص  
عليه إلى النص لا إلى لغة لأن أقوى منها كالجمل إذا لحقها البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً  
والحال أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان ماضٍ إلى المضمر وكونه أقوى إلى خبر الواحد

وحكم العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني في وجوه اليه أن بذلك النظم  
وهي أربعة الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما أزداد

وحكم العمل به على احتمال الغلط أي حكم الأول وجوب العدل به فوجب العمل بما تقر من تأويل  
المجهود مع احتمال أنه غلط والصواب في الجوانب الأخرى ذلك كان التوكيد أن ثبت بالبرهان فإلزامي يحتمل  
الصواب والمخطئ فيكون الثابت به محتملا وإن كان محتملا الواحد فهو أيضا ظني وبالمجمل أنه يوجب  
العمل دون العلم فلا يفرج أحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان  
بذلك النظم أي التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى السامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول  
من الخاص والعام يعني كيف يظهر المعنى من النظم موقفا وغير موقف محتملا للتأويل أو لا وإن أصل  
أن هذا التقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهي أي الأقسام الحاصلة من  
هذا التقسيم الذي وجوه البيان أربعة لانه ظهر معناه فلا يخجلون أن يحتمل التأويل أم لا على  
الأول أن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر الأول فهو النص وعلى الثاني أن قبل النسخ  
فهو المفسر الأول فهو الحكم وتلك الأقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الجبهة لكنها  
مداخلة بحسب الوجود خلافا للآخرين فإن هذه أقسام متباينة لا يمتزجها في الظاهر  
عدم كونه موقفا للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحد هاتين المفسر احتمال النسخ  
وسمى الإشارة إليه فاعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق  
بالمفرد القسم الأول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه السامع والمراد بالظهور معناه اللغوي  
فلا بد بنفس الصيغة أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا قرينة تنضم اليه احترازه  
عن غنى والمشكل وغيرهما أظهور المعنى فيها يتوقف على ما أخرجه السامع ثم أعلم أن كثيرا من  
المحققين كشارح البديع قالوا لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر وهو أن لا يكون مسوقا لانه هو  
الفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل أنه مسوق للمراد  
فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء وبقوله شيء أخر غير لازم للأول واستدل صاحب الكشف من  
كلام القدماء كالقاضي ألام أبي زيد صدر الإسلام إلى السمرقندي ألام أبي القاسم على أن عدم  
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا أم لا يمكن وقال ليس زيادة النص  
على الظاهر بمجمل أزداد لأنه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم إليه  
والقسم الثاني النص وهو ما أزداد وضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله أزداد وإن في التكلم

وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء  
الآية فانما ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد ولا نه سيق الكلام لاجله  
والفسر وهو ما ازاد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال  
التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فمجدد الملكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم  
ساق ذلك النظم لذلك المعنى ويقال ايضا النص بكل معنى كما بان اوستة او اجماعاً وقد يخصص  
بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي حل لكم من النساء الآية بيان لما وانما عبر بها التي لغير العقلاء  
لان الكائنات من العقلاء غير من هم في غير العقلاء فانما هذا الكلام ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح  
ما يستطعم المرء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاحتواء وانما اختار لفظ الاطلاق اشاراً الى ان  
الاصل في النكاح الخطر والنجاسة بهنزة رفع القيد الذي هو المحرمية نص في بيان العدد ولا نه سيق  
الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد فقال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورابع فان  
خفف ان لا تعدلوا فواحدة الآية فدل هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا او  
يفهمه الا احتق ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذي هو الكشف والتفسير مبالة  
الفسر فراهبه ككشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد فلما يحرم التفسير بالمراد لانه لا يفيد القطع ولا يحرم  
التاويل به لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهر بلا جزم وهو ما في الكلام ازاد وضوحاً على  
وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاماً والتاويل ان كان خاصاً وفيما به  
بان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر يعني المفسر والحصل فيما هو موضح بحيث لا يمتثل غير المراد  
اصلاً وينقطع منه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فمجدد الملكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى  
ظاهراً في مجوز سائر الملكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما في قوله تعالى اذ قالت الملكة  
يا مريم والمرا دجبريل فلما قال كلهم صار نصاً وزاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه  
يحتمل التاويل والحمل على التفرق فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضا فصار مفسراً واعتضد به  
ليس مفسراً لانه قلنا سقني منها ليس فانتمل التخصيص اوجب بان الاستثناء ليس بتخصيص قد يقال  
ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجفان فم كل ما يراد على هذا من ان يحتمل انهم جمل الخلق  
فانه يحتمل الجاز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل النسخ ولا يلزم للكتب عليه اي لا يبقى ان يكون  
حكماً اوجب بان اصل الكلام يحتمل النسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعرض كونه خبراً اقول الاول في المثال

وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه محتمل النسخ فاذا  
ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكماً وانما يظهر التقاوت  
في موجب هذه الاسامي عند التعارض

١) قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والاجارف وقد يقال  
المفسر ايضا لكل مبین يقطع فيشمل المجلد المبین في هذا الاصطلاح المبین بظني سواء كان خبراً  
واحداً او قياساً وغيره من المظنون ماول باثره وحكمه الايجاب اي حكم المفسر اثبات المحكم قطعاً  
بلا احتمال مخصص وتاويل كما عرفت الا اننا لکن المفسر محتمل النسخ بان يكون منسوخاً وهذا ان عند  
صله عليه ولم ولا فنده الكل محكمه لغيره لان النسخ لا يكون الا وحياً وقد قطع احتمال انقطاع  
همه خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحاً كما قال صاحب التوضيح لان  
المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم زود قوة بواسطة  
٢) تأكيداً وتأييد حتى يدفع عن احتمالات النسخ واحكاماً اي امتنع بسبب زيادة القوة عن التبديل اي  
النسخ سمي محكماً اي من احكام الشئ اتقننا واحكمت فلا ناسنعت والمحكم بمنع التخصيص والتاويل  
ويدفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم  
وقوله عليه السلام الجهاد ماض من بعثني الله تعالى الى ان يقاتلوا اخر هذه الامثلة الدجال ثم اورد اود  
وفي معناه مسلم فاعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون ملحقاً في ذات  
الكلام كايات التوحيد والصفات او لورثه لفظي يدل نصاً على توقيته وتأييد وهذا المحكم لعينه  
الثاني ما يكون بوفات النبي صلى الله عليه وسلم وسمي محكماً لغيره ولما كان يرد ان الاقسام الاربعة يجب  
ثبوت ما انتظمته يقيناً كما سيأتي فما الفرق بين موجبات هذه الاسامي دفع بقوله وانما يظهر  
التقاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر والنص  
النص يوجب بالنص واذا تعارض النص والمفسر يعلى بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم  
يعلى بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصوري لان من شروط التعارض الحقيقي ان يكون  
المتعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى  
واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائداً على الاربع او كافاً عنه ظاهراً  
في حل الزائد على الاربع لا محذوراً في ما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقاً وهو مسوق لبيان  
حل ما وراء المحرمات المذكورة لا محل العدد مع قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء مثني

**أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظر يقيناً ولهذه الأسماء اضداداً وتقابلاً**

وثالث ورابع فأنسبق لبيان العدد وحمة ما فوقه وقد تقرر ما ذكره من النسخ ومثال تعارض النسخ  
مع النسخ وإثبات الترتيب من عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انتقال  
في المسئلة من الصلاة أيام أقلها النقص كانت تحيض فيها ثم تقتل وتتوضأ عند كل صلاة وتقوم  
وتصل فقول عليه السلام عند كل صلاة نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلاة في ذلك الوقت  
حق من صلت فرضاً في وقت الظهور ثم أرادت أن تصل قضاء الفجر فعليه الوضوء الجديد حكماً هو  
مذهب الشافعي ولكن يحتمل أن يكون عند بعض الوقت فيبقى الوضوء الواحد كما هو مذهب الحنفية مع  
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ وقت كل صلاة كما مر في البوحفية من عن هشام بن عروة عن أبيه  
عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم كافي في شرح مختصر الطحاوي فإن هذا مفسر ولا يحتمل التأويل  
لوجوب لفظ الوقت صريحاً فترجم هذا اقتاماً ومثال تعارض النسخ مع الحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي  
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا الهدى شهادة أبداً فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدثين  
في القدر بعد التوبة لا فيما حينئذ صار أعداءين والثالث يحكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً  
فترجم هذا الكلام في الظاهر النص والمفسر الحكم فيوجب ثبوت ما انتظر يقيناً أي ثبت ما استعمله رسول  
اليقين هذا في القسمين الآخرين اتفاق ولما اختلفا في النص ففيهما اختلاف فذهب العراقيون من  
مشافهة كالأحسن الكفر في بكرة الجصاص والقاضي الأمام أبي زيدا وعامة المتأخرين إلى انحصار  
كالنصر والحكم في ثبوت الحكم يقيناً وذهب لبعض كثير في المنصور من يجعل أن حكم الظاهر النص  
وجوب العمل واعتقاده حقيقة المبدأ لا ثبوت الحكم قطعاً وقيناً وأحسن هو الأول لأن الاحتمال الذي ينشأ عن  
الدليل لا يضر اليقين ويبعض المعروفاً حاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً وقيناً سادتين  
وأما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجم أحدهما على الآخر ولما كانت الأشياء تبين باضداداً  
ولم يكن أحدهما من الظاهر النص والمفسر الحكم عند الآخر على رأي القدماء بل يتحقق أحدهما في الآخر  
بخلاف أقسام التقييم الأول فإن الخاص عند العلم المأول بعد التأويل ضد المشترك وكذا أقسام  
التقييم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط فقال ولهذه الأسماء اضداداً  
تقابلها والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع مع شيء محال، وأحد في زمان واحد بجهة واحدة  
وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام الأول تقابل المتناقضين كالإنسان واللاإنسان الثاني تقابل  
الضدين وهو المألوف وجوباً فيقسم إجمالاً فيهما في محل واحد كالسواد والبياض والثالث تقابل

فصند الظاهر الخفى وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال  
الابطلب كآية السرقة فانها خفية في حق الطار والنباش لاختصاصهما  
باسم آخر يعر فان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضامتين كتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على  
رأى من جعل السكون عدم الحركة نفى اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من  
المقابلات الاربعة فلذا افترنا الضد بما قلنا فصند الظاهر الخفى وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة  
لا ينال الا بطلب بمعنى الخفى اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض المحل لا لتعلق الصيغة بان يكون  
صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن صار خفيا بعارض بان يختص باسم آخر  
لاشتمالها على زيادة على مفهومها وانفصل كما ستعرف في الطار والنباش وقوله بعارض غير  
الصيغة خرج به الاقسام الاخر فقول لا ينال الا بطلب ليس قيدا احترازيا فان قلت كان ينبغي  
ان يكون الخفى ما خفى مراده بنفس الصيغة اى اللفظ لانه مقابل الظاهر هو ظاهر مراده بنفس الصيغة  
قلت لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد كان شكلا ومجلا ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في  
اول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو انما يكون بعارض من غير  
الصيغة كآية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الا ياتوا بما كان ظاهرا في  
مفهومها الشرعى واللغوى وهو يجب ايا قطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنه خافية في حق بعض  
الافراد وهو الطار والطار المقطوع والطار من يأخذ مع حضور المالك بغفلة والنباش هو من يبرق كقصر المبيت  
بكشف القبر والنبش ابراز المستور بكشف الشئ ومنه النباش قاموس واغلفت هذه الآية في حق الطار  
النباش لاختصاصهما باسم آخر يعر فان به حيث يقال لاحدهما الطار والثاني النباش ولا يعر فان  
باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطار الذى يأخذ عن قاصد الحفظ حاضر يقظ ان  
بعارض غفلة فيكون فعلها تم من السارق الذى يأخذ عن قاصد الحفظ لكن انقطع حفظه  
بعارض نوم او غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لانيأخذ من الميت الذى ليس يحافظ لكفنه  
ولا هو اهل لذلك فيكون فعله انقص من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطار والنباش فنظرنا كما هو حكم  
الخفى فوجدنا في الطار الزيادة على السرقة فارحنا عليه الحد بالدلالة كما ثبت حرمة الضرب والشم  
بدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما ان لا شتمالهما على زيادة الاذى وفي النباش نقصان فوجدنا الشبهة  
فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وتدري بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه التأمل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما اردت فيه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه، حكم الخفي النظر فيه اي طلب معاني اللفظ ومعملا لم يعلم ان احقائني بعض الافراد ما زيادة المعنى فيه على الظاهر ولتقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب وقوله لدخول في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفاءه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر الخفاء لم يدخل وايمه الى ما خذ الاشتقاق كما بينا والحاصل ان المشكل كلام اذا دخل في خفاءه على الخفي لم يحصل الخفاء فيه لنفس الصيغة ومن مفهومه الوضع لدخوله في امثاله لكونه معملا لعان كل واحد يمكن اراحته ولذا يحتاج فيه الى التأمل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة وانخفى كرجل اخفي بمنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة فاذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صاهر مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر حكمه التأمل فيه بعد الطلب اي حكم المشكل ان يعتقد او ان ما هو ما دامه تعالى به فهو حق ثم يطلب معاني اللفاظ ومعملا لتأمله اي ينظر في القرائن التي بما يقيز المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حراثتكم اني شئتم فان معني اني شئتم اشكل على السامع لاستعاله بمعنى اين كما في قوله تعالى اني لك هذا او معنى كيف كما في قوله تعالى ان يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلا منهما والاول يقتضيان يجوز الوطى من اي مكان شاء الرجل من القبل والد بر فعل الواطئة والثاني يقتضيه عموم الاحوال بان يجوز الوطى قاعدا او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا في القرائن فعلنا ان المراد به الثاني لان الدبر ليس محل الحراث بل محل القرث ولؤيده قوله تعالى فاتوهم من حيث امرهم الله اذ لو كان المراد عموم المواضع فاي فائدة في تقييده بقوله من حيث امرهم الله فتأمل ولا تكن مع الغافلين وضد المفسر المجمل ما خوذ من اجل الامراهمه وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا النسبة كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر فهو كرجل غريب اخفي في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس وهو ما اي كلام اردت فيه اي تدافعت حقيد روح كل احد من



## المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الأبيان من جهة المجهول

للمعاني شبيه المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر والجمع باعتبار ما فوق الواحد ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا اشتد باب الترجيح فأنفذ ما أورد الشارح المحقق فنهى اجنس يشمل المشتركة والتخفى والمشكك وقوله فاشتبه المراد به أى بسبب الأزدهام اشتباها ما زيادة ابنيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الأبيان من جهة المجهول بالكر فصل خرج به التخفى والمشتك والمشكل لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم فالبيان أن كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجهول مضمرا وإن كان ظنيا كبيان مقدار السهم بحيث المغيرة صار مأثرا وإن لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا ويخرج عن خير الأجمال إلى الأشكال فيصير حكمه حكم للمشكك من وجوب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحدوث الوارد في الأشياء الستة فإن الربوا لكونها من جنس محلي باللام يستغرق جميع أنواعه والنسب عليه السلام لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد الإجماع على أن الربوا غير مقصور عليها فبقى الحكم فيها وراه ما غير معلوم ولذا قال عثر خريج النبي عليه السلام ولم يبين لنا أبواب الربوا وإنما بن ما جتة ألا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بينه عليه السلام كما وقعت المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة فنصار الربوا في الأشياء الستة ما دلا في غيرهما مشكلا وليعلم أن المجهول على ثلاثة أنواع النوع الأول ما حصل الأجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالشركة إذا اشتد باب الترجيح والنوع الثاني ما حصل فيه الأجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كالهلوغ المذكور في قوله تعالى أن الإنسان خلق هلوعا فبينه الله سبحانه بما بعده إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا وأنوع الثالث ما حصل الأجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا ولما عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجهول ما أوردت فيه المعاني لا يشمل إلا النوع الأول كان أزدهام المعاني إنما هو فيه فقط فقد تحلقت الشارح في توجيهه فقبل المراد بأزدهام المعاني العلم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشتركة أو باعتبار غرابة اللفظ وإجماع المتكلم فإن في الصميم الآخرين أزدهام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديره بأننا نأخذ العلم السامع المراد منه فينقل ذهنه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره فثبت الأزدهام والأولى أن يقال إن قوله هذا زائد في التمهيد فالحد الصحيح هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك إلا بالاستقصاء

كأية الربا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان يأتيه  
البيان وضد المحكم المتشابه وهو لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه  
وحكمه التوقف فيه ابدى على اعتقاد حقيقة المراد به

فتأمل وتشكر كاية الربا قد عرفت وجه اجمالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به  
الى ان يأتيه البيان يعني حكم الجمل التوقف فيه في حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع  
اعتقاد ان ما هو المراد به حق وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث  
امن عن الفسخ كذلك التشابه بلغ في غاية الخفاء حيث انقطع رجاء البيان عنده وهو لا طريق لدركه  
اصلا لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا ولا فيطلع على المراد منه في الآخرة حتى سقط طلبه اى  
طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفى والمشكل والجمل فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع  
اثرة وانقضى جيرانه واقل نمو حكمه التوقف فيه ابدى في حقنا لان النبي صلى الله عليه وسلم  
كان يعلم المتشابهات كما صرح بفخر الاسلام في اصوله على اعتقاد حقيقة المراد به على سبيل  
الاجال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعيين فانا نعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف  
وليس بمجمل لان الحكيم لا يحاط بآبائنا المجمل فذهب عامة الصمغانية والتابعين وعامة المتقدمين  
من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاضى  
الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين فيجب عندهم الوقف على قوله  
تعالى وما يعلم تأويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود وابى وابن عباس ويجب الا ابتداء بقوله تعالى  
والراخون في العلم وخبره يقولون وهو شاء مبتداء من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب  
اكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة الى ان الراخون ايضا يعلم تأويله وان الوقف على قوله تعالى والراخون في  
العلم لا على ما قبله فان قلت فما الفائدة في انزالها على للذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون  
على خلاف المعنى وتوارد الهوى فهوى العالم الاطلاع على كل شئ فابى بتركه وهوى الجاهل تركه التحصيل  
والخوض فابى به فان قلت انتم في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والتشابه لما كان غير معلوم للمعنى  
فكيف يعرف به الحكم قلت لا بل يعرف به حكم شرعي وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها بالابد  
والوجوه الاستواء مثلا وان لم تعرف ما اراد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يدا ورجلا  
وهو قاعد على سريره كما هو شان المحسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثل شئ وافن يخلق من  
لا يخلق ولذا ساء المتأخرون هذا الباب وتداولوا المتشابهات فثم للتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريان في باب البيان  
وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية فالحقيقة اسم لكل لفظ  
اريد به ما وضع له

معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل المروم ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم ما هو للمراد  
منه لان ظاهره يخالف المحكم لقوله تعالى وجهه اسه ويداسه والرحمن على العرش استوى ولما فرغ  
عن التقييم الثاني شرع في التقييم الثالث فقال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم  
التقييم الثالث من التقييمات الاربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا  
في معناه يعني هذا التقييم باعتبار استعمال ذلك النظم من انه مستعمل في معناه الموضوع له  
وفي غيره او استعمال حيث يظهر منه المعنى ويكشف او بحيث يستدفع فعل هذا الاحاجة الى  
ما ذكره المصنف بعده ولكن لما توهم بعضهم ان هذا التقييم يحصل منه القيمان فقط وهما  
الحقيقة والمجاز وما الصريح والكناية قسمين منهما وذلك لانه لو قسم الى اربعة اقسام لا يحصل  
التباين بين الاقسام ولا بد من زيادة قوله وجريانه اي النظم في باب البيان اي بيان المعنى من حيث  
انه بطريق الانكشاف فيكون صريحا او من حيث الاستتار فيكون كناية اشار الى ان هذا التقييم ينقسم  
الى اربعة اقسام فالحقيقة والمجاز لاجل ان الى استعمال والصريح والكناية الى الجريان وهذا  
التباين يكفي وان كان اعتبارا ويمكن ايضا ان يقال ان اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا  
بالوضع يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية اشار الى المتكلم بقوله في استعمال ذلك  
النظم والى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة  
والمجاز والصريح والكناية لان اللفظ ان استعمال في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غيره  
فهو المجاز ثم كل منهما ان استعمال بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالحقيقة فعيلة من  
حق يحق بمعنى ثبت فعيلة ثابت وموصوفا للفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في لفظية  
فالوجان اللفظ اذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضع وفي لفظ الحقيقة اقوال  
اخر تركها خوفا للتطويل فمن شاء فليرجع الى شرح البديع اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ  
جنس يشمل الممثل والمجاز وقوله اريد به الخ فصل يخرج به غيره ومعنى وضع اللفظ تعيينه للمعنى  
بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع فالواضع ان كان واضع اللغة فوضع لغوي وان كان  
صاحب الشرع فوضع شرعي والا فان كان الوضع من قوم مخصوص كاهل الصناعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما  
من العلماء وغيرهم قوضع عن خاص وبسمى اصطلاحا والا فوضع عن عام وقد غلب العرف عند  
الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عن ارض  
الالفاظ لا المعاني وانما يوصف بمعا المعاني مجازا فالمعتبر في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى  
بوضع من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع  
الاوراق الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها  
وان كان مجازا جهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة في الدعاء لغة ومجازا شرعا فعلم ان اللفظ  
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلوة  
بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبار ان كلفظ الدابة في الفرس من حيث  
انه من افراد ذات قوائم الاربعة مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة  
فاذا عرفت هذا فاعلم ان كلاب في التعريف من قيد الحيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل  
فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف مجعلا ومعا كما عرفت في الصلوة والدابة  
فان الصلوة اذا كانت مستعملة في الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له  
من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز مفعول بمعنى الفاعل من المجاز  
بمعنى العبور والتعدى لان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه  
اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما بمعنى المجاز لفظا مستعمل في غير ما وضع له  
لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجازا مستعمل في غير ما وضع له وهو  
الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحترازيه عن الغلط كاستعمال لفظ  
الارض في السماء فانه استعمل في غير ما وضع له كالعلاقة وكذلك اعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع  
له لكن لا لاتصال وعلاقة وكذا احترازيه عن المرتجل لانه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة المرتجل  
من اقسام الحقيقة لانه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد انما جعل من قسم  
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول اما النقول في حقيقة من جهة ومجاز من جهة  
كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا لك من  
اقسام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا فذكره فان قلت التعريف غير جازم  
مخرج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالکاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ قلت انما دخل

له اي مصححي  
والصواب قد يكتفي  
بمعنى الفاعل لكون  
الظرف ايا

معنى كما في تسمية الشجاع اسداً والبلید حماراً واذنا كما في تسمية المطر  
سماً والاتصال سبباً من هذا القبيل

في الحد فانه يصدق عليه ايضاً انما يستعمل في غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد  
والزيادة كذا قيل وفيه نظر لان هذا القدر غير كاف للجواز ما لم يكن العلاقة وهنالك ليس العلاقة  
تفكر اعلما ان اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة والقوم حصروا العلاقات في خمس  
وعشرين بالاستقراء مثل السببية والمسببية والحال والمحال واللازم والملزوم وغير ذلك  
وحصر صاحب المنهاج في اثني عشر وصاحب التوضيح في التسع وصاحب مختصر الاصول في  
الخمسة صاحب البديع في الاربع والمصر في الاثنتين المعنى والصورة وهذا الضبط مما ذكره والآن  
الاتصال بين الشيئين لا يخلو من ان يكون بالصورة او بالمعنى لا يتصور الثالث كما قال معنى تميز من  
الاتصال فالالاتصال المعنوي ان يكون بين المعنى الحقيقي كالحوان المقترن للاسد الجازي كالرجل  
الشجاع اشتراك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة كما في تسمية الشجاع اسداً والوصف الشجاعة  
والبلید حماراً والوصف الحمق والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان او فناناً في صورة عطف على  
قوله معنى والمراد بالاتصال الصوري ان تكون صورة المعنى الجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي  
بنوع مجاورة كما في تسمية المطر سماً فان صورة المطر متصلة بصورة السماء اي السحاب وذلك لان  
السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك والمطر انما ينزل من السحاب فوجد بينهما الاتصال المعنوي  
اي المجاورة لا المعنوي اذ لا مناسبة بينهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً مرسلًا عند  
شعراء اذ ان يبين ان المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الالفاظ الشرعية اي كما هو موجود  
في الالفاظ اللغوية ولكن لما كان القسم الثاني يمتثل عليه للسائل الخلافية من استعارة الفاظ  
الطلاق للعقبي كما ستعرف لعرض عن القسم الاول وذكر القسم الثاني فقال والاتصال سبباً من هذا  
القبيل اي الاتصال باعتبار السببية بان يكون الاول سبباً للثاني او مسبباً عنه او علة للثاني  
او معلول له من قبيل الاتصال الصوري لان العلة والحكمه وكذا السبب والمسبب يتصل  
احدهما بالآخر ضرورة فقط اذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه يكون من قبيل الاتصال المعنوي قوله سبباً  
منصوب على القبيز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوي هو ما يتصل به الى الشيء وينفص اليه  
فتتناول العلة ايضاً لوجود معنى الاضمار كما يتناول السبب المصطلح فاندفع ما وشرنا لا يتناول  
العلة فكيف قسم الى النوعين والحاصل ان الاتصال السببي الذي يوجد بين الالفاظ الشرعية من

وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين لأن العلة لم تشترع إلا حكمها والحكم لا يثبت إلا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتري نصف عبدا وباعه ثم اشتري النصف الآخر فيعتق هذا النصف الآخر ولو قال زملك لا يعتق فاعلم يجتمع الكل في ملكه من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كبريا في الالفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصوري يوجد في الالفاظ الشرعية ايضاً وهو اى الاتصال السببي نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشرء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر لان العلة لم تشترع إلا حكمها والحكم لا يثبت إلا بعلة فالستوى الاتصال فعمت الاستعارة بأن يذكر احدهما ويراد به الآخر مجازاً والمراد بالاستعارة عند رباب الأصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه او لافانده فمما قيل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي ولهذا اى لاجل جواز الاستعارة من المجازيين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبداً فهو حر فاشتري نصف عبداً ثم اشتري النصف الآخر فيعتق هذا النصف الآخر وجود الشرط بتمامه وهو الشرء الصحيح وان وجد ترفيقاً فانه لا يشترط في الشرء ان يجتمع الكل في الملك فانه يقال نعم فانه اشتري العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الآخر ولا في ملكه حينئذ الا النصف فيعتق هذا النصف وهذا على راي ارجح فنفية لتجزى الاعناق واما عند ما فيعتق الكل ثم يجيب المسألة في نصف ادار الصلح كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجه احدها هذا والثاني في ابيه بقوله ولو قال ان ملكك عبداً فهو حر اى بلفظ ملكك مقام اشتريت والمسئلة بجوابها لا يعتق في الاستحسان فاعلم يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتعبد بدلالة العادة فيكون السراد بصفة الاجتماع اذ لا يقال عرفاً ان ملك شيئاً ثم باعه ثم ملك شيئاً آخر انه ملك الكل نعم يقال انه اشتري الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه فهو الملك بصفة الاجتماع فلا يعتق والثالث والرابع ان يقول مشيلاً الى العبد المحين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكك هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكراً كما في الصوريين الاولين بل يشير الى المعين والمسئلة بجوابها فيعتق النصف في الفصلين لان التفريق والاجتماع وصف والاوصاف لا يعتز في الحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه في موضعه فلما

جیعا

فان عنی باحدهما الآخر تعمل نیتہ فی الموضوعین لکن فیما فیہ تخفیف علیہ لا یصدق فی القضاء ویصدق دیانہ والثانی اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تمحید المسئلة فرع علیہ ما هو المقصود من البیان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فان عنی باحدهما الآخر بان يقول اردت بقولی ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا یعتقد النصف الاخر وعكس بان قال اردت بقولی ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ویعتقد النصف الآخر تعمل نیتہ فی الموضوعین وتصدق دیانہ لصحة الاستعارة من الطرفين لکن فیما فیہ تخفیف علیہ وهو فیما اذا نوى الملك بالشرء وجه التخفيف انه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا یعتقد النصف ایضاً علیہ ففیله منفعة صريحة فی هذه الصورة لا یصدق فی القضاء لثمة الكذب لان الاستعارة غیر صحيحة ویصدق دیانہ ای فیما بینہ وبين الله حتى اذا استغنى فقیراً یفتیه بما نوى بجواز الاستعارة وان لم یصدق القاضی للثمة كالرسل عالمناً للطلاق علی ما اتحد بهم وقد قضیت هل برئت من دینہ فهو یقی بالبراءة القاضی فلا یحکم بالبراءة مالم یقیم نیتہ علی الايفاء واعتراض ان فی ارادة الشرء بالملك ایضاً تخفیف علیہ لان الملك یحصل بالشرء والهبة والوصیة والشرء یخص بسبب معین منها فینبغی ان لا یصدق قضاء فیہ ایضاً وادرج لوجاز الاستعارة بین العلة والمعلول من الطرفين لا یفقد النکاح بالاحلال والا یختلکون النکاح علة لهما ولیجب باننا لا نسلم انه موضوع محل الانتفاع وایحتمل فقط بل هو علة لملك المتعة والانتفاع وادرج لو كان علة لملك منافع البضیع لا یفقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوی بینهما ایجب بان الاستعارة مبنیة علی الانتقال من الملزوم الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضیع ثم اعترض بأنه لا اتصال بین ان ملكت واز اشتريت لان مطلق الملك اعم من الملك الحاصل بالشرء فلا یتكون معلولاً للشرء ولا الشرء علة له ایجب بان الشرء علة لملك خاص وهو مستلزم للعامة فصحت الاستعارة کذا فی بعض الشروح والنوع الثانی من الاتصال السببی اتصال الفرع ای السبب المراد به المحکم بما هو سبب محض السبب ما یتكون مفضیاً الى المحکم ولا یضاف الیه وجوب المحکم ولا وجوده والسبب المحض ما یتكون کذا ولا یوجد فیہ ذاتیة العلیة ویسمى سبباً حقیقیاً ولما کان من شرط المحض ان لا یضاف الیه العلة المتخللة بینہ وبين المحکم كما لا یضاف الیه المحکم وكان

ليس بعلّة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعاً  
لزوال ملك الرقبة وأنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق  
الأصل في حكم العدم لاستغنائه عن الفرع

في النظر بصفات العلة وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب وهو قوله أنت حرة إشارة إلى أن المراد  
به لا يضاف إليه المحكم دون العلة وفسر بقوله ليس بعلّة وضعت له يعني المراد بالسبب  
الخص أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه لأن يكون العلة أيضاً  
مضادة إليه فإن هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فإنه إذا قال لامة  
أنت حرة وأحررتك وأعتقتك يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطى بغير النكاح  
تبعاً لزوال ملك الرقبة فإنه يزول أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك المتعة  
فالزوال لعلّة ملك المتعة تمامي زوال ملك الرقبة وأما هذه الألفاظ فأنما هي سبب محض  
لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وأنه  
أي هذا النوع من الاتصال السببي يوجب مجوز استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم فصم  
أن يقول لامة أنت حرة ويريد به أنت طالق فيفهم الطلاق لأن قولاً أنت حرة سبب وأصل كإم  
والطلاق فرع وحكم فجاز أن يذكر السبب ويريد بالسبب لأن السبب محتاج إلى السبب من حيث  
الثبوت وقوله السبب للحكم تفسير بقوله الأصل للفرع ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم  
الفرع أمر واحد كذا قيل دون عكسه فلا يصح أن يقول لامة أنت طالق ويريد به أنت حرة فلا تعتق فلا  
يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب لأن اتصال الفرع أي السبب بالأصل أي السبب في حق إرادة  
الأصل به في حكم العدم لاستغنائه أي السبب عن الفرع أي السبب والحاصل أن اتصال السبب  
بالسبب معدوم في أن يراد به السبب لأن السبب غني عن السبب وأما في حق إرادة السبب بالسبب  
فالاتصال قائم لا تزي أن قوله أنت حرة وإشاله لم يشترع إلا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك  
المتعة إنما هو أمر اتفاق فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد بالسبب إلا إذا كان السبب مختصاً  
بالسبب كما في قوله تعالى إخباراً أني أراي أعصر خمراً فإنه استعيرت الخمر للغب لأنها مختصة  
به باعتبار أن الخمر هو ماء الغب ولا يوجد الغب بغيره فصار الغب متصلاً بها ومفتقراً  
إليها هذا عندنا وقال الشافعي هم عكس هذه الاستعارة أيضاً أي استعارة  
السبب للسبب في مجوز أن يستعار الطلاق لعتاق كما جاز عكسه وبني الشافعي



وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على اخره  
لصحته واقفارة اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه

صحته هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الاسقاط  
لان في الاعتناق اسقاط ملك الرقية وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلامهما يبنى على السراية  
فكما ان من طلق امرأته نصفها ونصف تطليقة يبرى طلاقا الى الكل كذلك العتق يبرى الى الكل  
حتى من اطلق نصف عبد يبرى الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما انه ليس بينهما  
الاتصال الصوري لان في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال  
المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتاق اثبات القود فباين بينهما الاشتراك في وصف خاص  
مشهور كما يوجد بين الأسد والرجل الشجاع وقد يورث على اصل القاعدة بان لا اتصال هنا ايضا لان  
زوال ملك المتعة انما يثبت ضمنيا في زوال ملك الرقية في الامة لا في الحرمة فكيف يستعار العتاق للطلاق  
الذي في زوال ملك المتعة صراحة في المنكحة اوجب بان ازالة ملك الرقية مستلزمة لزوال  
حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف  
بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين وهذا لا يقدم في جواز الاستعارة وهو  
اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة  
الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله هند  
طالق وزينب فقوله هند طالق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لا فقولا الى  
الخبر اذا لو انفردت لا تفيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة  
على اخره اي على آخر الكلام يعنى بالجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام  
بل لصحته اي آخر الكلام واقفارة اليه في مشترك آخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر  
يصير مفيدا اذ لو لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله هند طالق  
كلما منفصلا عن قوله وزينب لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على  
ما بعده لاجل انتظار ان المتكلم ما يقول بعده ايعزبه ام يوكده ام يفيد خبرا اخر بالعطف حتى  
لو قال بعد الكلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق يقع الطلقات الثلاث ان كانت متوخلا  
بها فتوقف اول الكلام على اخره لما كان لاجل حصة الآخر لا لانه غير تام في نفسه عن حقيقة معدوما واليه  
يشير بقوله فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن آخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخول بها

وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً كما هو حكم الحقيقة و  
لهذا جعلنا اللفظ الصاع في حديث ابن عمر لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين  
ولا الصاع بالصاعين عاماً فيما يحمله ويجاوزه وإبي الشافعي ذلك وقال  
لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة للكلام

بعد الكلام الأول وطابق وطاق لا تقع الثانية والثالثة لأن الجملة الأولى وهي قوله وعند طلاق  
لما الترتوف في نفسها ثبت مرجحاً قبل التكرار آخر الكلام وقد بأت بالاول فيلغوما بعد ما  
فالحاصل ان الترتوف في حق اول الكلام معدوم وبوجه عرفت وفي حق آخره ثابت بل توقفه عليهم في حد  
ذاته فثبت الترتوف من احد الجانبين كالانفصال من جانب واحد فصار احد هاتين نظير الآخر ولما كان  
حكم الحقيقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك أو عاماً مستقلاً على عند ارباب الأصول وكان في  
حكم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحة وإشارته إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما حصل  
ذلك في العلم والخبر وما لا اختصاصاً فقال وحكم المجاز وجوده ثبت ما أريد به من المعنى خاصاً كان المجاز  
أو عاماً بان يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له علاقته خاصاً كالاسد أو عاماً كالصاع يعني بان  
كان اللفظ عاماً كان المجاز عاماً وان كان خاصاً كان خاصاً وليس المراد بعموم المجاز ان يعم انضمام العلاقا  
في لفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومجمله وما كان عليه ما يؤل إليه وقس عليها البواقي بل ان يعبر  
جميع افراد نوع واحد من انواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاماً كان أو غيره كما  
هو حكم الحقيقة بان يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناولها علماء كان اللفظ خاصاً  
ولهذا أي مجريان العموم في المجاز مثل الحقيقة جعلنا اللفظ الصاع الواحد في حديث ابن عمر لا يتبعوا  
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاماً يعني لأجل ان العموم يجري في المجاز جعلنا اللفظ الصاع  
الواحد في هذا الحديث عاماً فيما يحمله ويجاوزه وذلك لان المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي  
بالاجزاء إذ خلاف لأحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين فعلم ان المراد به  
معناه الجازي وهو ما يحل فيه فصار المعنى لا يتبعوا ما يسهل الصاع بما يسهل الصاع أعان لفظ الصاع على  
بلاهم الاستغراق فيتناول جميع ما يحل من المطعوم وغيره فدل بعمومه على ان الربوا كما يجري في المطعوم  
مثل الخطة يجري في غير المطعوم كالبص والنورة وإبي الشافعي في ذلك أي العموم فالمراد بما يحل في الصاع  
الطعام وقال مستند لا عموم للمجاز لأنه ضروري لان الأصل في الكلام ان لا يستعمل في غير ما وضع له  
لأنه في الالهام الاختلال لأنه يصار إليه توسعة للكلام فالأصل ان المجاز ضروري الضروي ثبت

إشارة إلى  
ان اللفظة  
الخاصة

وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله والله تعالى يتعالى عن  
العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما  
مرادين بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بأرادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اي قول للشافعي  
بان المجاز ضروري باطل لان المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في اعلى رتب الفصاحة و  
البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز في كتابه عجزا وضرورة انه  
لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد  
بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد بالضرورة بالنظر الى المخاطب وقرب الكلام  
هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بمجمل على معنى  
والعموم امر زائد فلا يصير اليه فخر لا يستقيم جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت  
بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا يكونه على باللام مثلا وهو موضوع بعنونه بدلوله فهو مجازا  
الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه ارادة غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال  
لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعي ولم نجده في كتبهم وفي الحديث الذي لا يخرج المصخره  
الزبلي وقد وثقت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابي سعيد الخدري انه قال كنا  
نترق قمر الجمجم فلما تبين الصباغين بالصباغ فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال  
لا تتبعوا صباغي تمر بصباغ ولا صباغي حنطة بصباغ ولا دها يد رهي ومن حكم الحقيقة والمجاز  
استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول في صحة الجمع بين الحقيقة و  
المجاز من لفظ واحد في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد بان يطلق  
اللفظ ويراد بالمعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات  
كما نقول لا تقتل الاسد وقود ببالاسد والرجل الشجاع معاذة صاحبنا وعامة اهل الادب واصل  
الفتيق من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه لغت وزعم الشافعي وعامة اصحابه والجمهور  
وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما في قوله تعالى اولستم النساء فانه يراد  
منه المس باليد والجوارح والواو متمم كالامر مثل الفعل فانه حقيقة في الوجوب ومجاز في التمهيد فلا يصح  
الجمع بينهما ولا يلزم كون الشيء امورا به مثابا على فعله ومجده وداعليه معا قبا على فعله كما في قوله تعالى  
اعلموا ما شئتم ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياها او بحسب لتناول الظاهرى بشبهة من

والجزم الذي  
نبيته من قمر  
۱۱

كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعاريت في زمان  
واحد ولهذا قال محمد في الجامع لوان عربيا ولا ولا عليه اوصى بثلاث ماله  
لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير اشارة كما سبق وكذا لان نزاع في جواز استعمال اللفظ بمعنى مجازي تكون الحقيقة من افراد على  
سبل عموم المجاز لان المراد هنا المعنى المجازي فقط واما التحقيق في فهمه تبعاً واليهما اشار بقوله  
مرادين ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلغطين واليه اشار بقوله بلفظ واحد استدلال  
المصر على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد بملكه على اللابس ملكا وعاريت في  
زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على  
سبل العارية والملك جميعاً محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في  
حالة واحدة بطريتي الحقيقة والمجاز معا متعذر سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس  
والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستحالة لئلا يمتنع  
فلناشئة فيه غير مفيد وهذا الاستدلال على رأي المصر من انه ذهب الى استعماله الاجتماع عقلا  
ذهب اكثر المحققين الى ان استحالة لغة كما اشترنا اليه سابقا ولهذا لا اجل استحالة الجمع بين الحقيقة  
والمجاز قال محمد في الجامع الكبير لوان عربيا ولا ولا عليه تأكيد لان ولا العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولا  
المولات اما الاول فلان من شرط المرق والعرب لا تسترق اذ الحكم فيهما بالاسلام والسيوف نافذة  
كفرهم كما في المرتز فلا يثبت عليه ولا العتاقة واما الثاني فلان من شرطه كون المولى الاسفل من غير العرب  
انما حاجته اليه الانتصار والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انما كان يثبت الولاء على العرب بطريق  
التدريج بان يترجم العرب امة الغير فتد من لدن ايعقده مولا فيكون هو عربيا عليه ولا فقيده بقوله هذا وقيل  
احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان استرقا منهم جاز فثبتت عليهم الولاء اوصى بثلاث ماله لمواليه اي لمن  
اعقدهم هو اذن هو عربي ولا ولا عليه لا يكون له المولى المعتق بالكثر هذا هو المقصود من تقييد بالعربي وعدم  
الولاء عليه لا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح ضم وصيته او المولى لم يكن هو عربيا وكان  
الولاء عليه قال وصيته لمولى بثلاث ماله بطلت الوصية ان لم يبين في حياته ذلك لان المولى يطلق على  
المعتق بالقهر والكسر لا اشتراك فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التمين بقى الموصي له مجهولا واما على هذا الصورة  
المفترضة في المتن فلا اشتراك لان احتمال لمعتق بالكره حقيقا منتف لمعتق واحد فاستحق النصف تيد به  
لانه لو كان لمعتقان او اكثر وكان جميع الثلث لها ولا يرد الى الورثة لان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا

كان الباقي مروج الى الورثة ولا يكون لموالى مولا لان الحقيقة تريد بهذا اللفظ  
فبطل المجاز وانما عنهم الامان فيها اذا استأمنوا على ابناهم وموالهم لان اسم  
الابناء والموالى ظاهرا يتناول الفرع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقى  
بهم الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر

للوصية بالميراث وفي الميراث للثنتين حكم الجماعة كان جواب لو ان نصف الباقي مروج الى الورثة لان ما هو  
لجماعة للموالى واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذا كان المولى واحدا استحق النصف الباقي  
ميراث ولا يكون لموالى مولا لان الحقيقة تريد بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو للعق وان كان  
واحدا ولما موالى لموالى فعن مجازى له اذا تعين المعنى الحقيقي فلوارى المعنى المجازى ايضا يلزم بهم بين  
الحقيقة والمجاز وباطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلا ولا عليه لاحد وواصى لمولى به بطل  
مالفرع تعين المعنى بالفرع وصحت الوصية فان كان له مقتول او اكثر ثبت لهم جميع الثلث وان كان  
المعق واحدا ثبت له نصف الثلث والباقي لورثته الميت ولا يعطى ذلك الباقي لموالى مواليه لان

صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولا بطريق الحقيقة فيلزم بهم بين الحقيقة والمجاز وانما  
عنهم الامان جواب سؤل مقدر تقرروا انكم قد جمعة بين الحقيقة والمجاز فاذ استأمنوا على المولى لمجرب على  
ابناهم وموالهم ان قالوا استأمنوا على ابناهم وموالى الناجث يدخل في الامن ابناهم والابناء في ضمن الابناء وموالى  
الموالى في ضمن الموالى من ابناهم والابناء مجاز في لفظ الابناء وموالى للموالى مجاز في لفظ الموالى فيلزم بهم بين  
الحقيقة والمجاز فالجواب بقوله انما عنهم الامان لان اسم الابناء والموالى ظاهرا اى عرفا يتناول الفرع ايضا  
اى ابناهم والابناء وموالى لمولى فان بنى الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنوها ثم وقال تعالى

يبنى آدم وكان اللفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى كما يعبر لمعنى معق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل  
به اى بهذا التساؤل الظاهري لتقدم الحقيقة على المجاز في الادارة فلا ثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم

اياهم وكو عنهم ما دين بالذات فلا يلزم بهم بين الحقيقة والمجاز لكن بقى مجرد الاسم شبهة في حقن الدم  
اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذا الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل  
الجواب اننا لا نقول انهم يثبت لهم الامان من حيث انهم ايضا ملادون من اللفظ بالذات فيلزم بهم  
بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازا وتركنا المعنى المجازى لتقدم المعنى الحقيقي فوق في الاسم  
شبهة تناول بعد لاجل الاحتياط ابنتنا لهم الامان باذ في حقن الدم ما يكفي الشبهة ايضا وصار ثبوت  
الامان لهم شبهة تناول الاسم بعد ترادف معناه المجازى كالاشارة اى كنبوته بالاشارة اذ دعا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك  
حقيقة وانما اترك في الاستيمان على الالباء والامهات اعتبار الصورة  
في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر انما  
يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل  
قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك  
والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا

الى نفسه ان يعير اليه باليد انزل ان كنت شبيها فظن انما امان فجاء حيث يثبت بها اي  
الاشارة الى ان الصورة المسالمة اي لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذللا على المسالمة  
ولم تدبر بها امان حقيقة يعني في الاشارة بثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة  
اما حقيقة فتقول حقيقة منصوب على التخييل ولما كان يرد على هذا الجواب انه ينبغي ان يمتثل هذه  
الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الامم فما اذا استامن على الالباء والامهات ايضا لان لفظ الالباء والامهات  
ايضا يتناول بظواهر الامم والاجداد والجدات فانما اتركتم للمعنى الجازي هو الاجداد والجدات في الالة  
خوف من الجمع بين الحقيقة والجواز كان شبهتنا اول الامم لهم ايضا باقية بعده كما كان في الابناء  
طوال ما يثبت لهم الامن ايضا والحال انكم لا تثبتون لهم الامن فما الفرق فاجاب بقوله انما اترك  
في الاستيمان على الالباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات يعني انما اترك اعتبار الصورة  
اي شبهة في الاجداد والجدات فيما اذا استامن على الالباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت  
الحكم في محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشيء منه كقولك اي اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما  
يليق بالفروع وهم ابناء الابناء وموالي الموالى فانهم فروع في الاطلاق والخلقة فلهم يثبت لهم امان  
دون الاصول وهم هذا الاجداد والجدات فانهم وان كانوا فروعا على الالباء والامهات في اطلاق اللفظ  
ولكنهم اصول في الخلقة فليكن يتبعوهم في اللفظ فلذا الميشت لهم الامن فظهر الفرق واما سرماية  
الكتابة الى الاب اذا اشترى الكاتب باه فهو تحقيق الصلة والامان لا لا يدخل بالتبعية وليس هنا  
لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة الحكم الجذات في قوله تعالى حرمت عليكم امتهنكم ليست بالتبعية

بل بالاجماع اذ لا تشاء النص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع  
على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا فتردوا وحلف شخص بعضهم  
قد سئد دار فلان ولم يكن لملية فان دخلها يحتمل سواء كانت الدار مملوكة له او مستأجرة

وكذلك قال ابو حنیفة **رحمہ** و**محمد** ف**یمن** قال **سہ** علی ان اصوم **رحباً** ونوی  
به **الیمین** كان نذراً و**یمیناً** وفيه جمع بين الحقيقة والجواز قلنا و**ضع**  
القدم صار **جوازاً** عن الدخول و**اضافة** الدار **یراد** بها السكنی فاعتبر  
عسوم **الجواز** وهو نظیر ما لو قال عبده **حریوم** يقدم فلان **قدم**  
**لیلاً** او **نهاراً** اعتق

او مستلجزة وسواء كان دخوله فيها **أشياً** او **حافياً** او متغلاً او **ركباً** فهل هذا الاجماع بين  
الحقيقة والجواز ان حقيقة دار فلان ان تكون لصطريق الملك وجاز ان تكون بطريق العارية  
والاجارة وانتم على كل حال تثبتون المحث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون  
حافياً وجاز متغلاً وركباً وانتم على كل حال تثبتون المحث بوضع القدم فيها وكذلك اى كما قالوا  
جميعاً في المسئلة المتقدمتان المحلف يقسم على الملك وغيره قال ابو حنیفة **رحمہ** ف**یمن** قال **سہ** علی ان  
اصوم **رحباً** ونوی به **الیمین** كان نذراً و**یمیناً** تقریر هذا الكلام **حلیقة** للنذر لعدم توقف توثيقه على قرينة  
كما اذ المرینو **أشياً** وجاز **الیمین** لتوقف ثبوتها على قرينة النية والتوقف على القرينة من امسرات  
الجواز والنذر والیمین مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الغوات لا الكفارة  
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الغوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلافها  
ومع ذلك قد قال ابو حنیفة **رحمہ** ان من تكلم بهذا الكلام ونوی به **الیمین** كان عليه نذرين جميعاً فقدم اجماع  
كأن المصنوع اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والجواز اعلم ان ذكرنا هذا **اسلام** **رحب** بغير تنویر فالمراد  
من **رحب** حينئذ **رحب** معين فهو **رحب** هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلمية والمناصب هذه الظهور  
المرجوح القضاء والكفارة على تنویر صوم **رحب** هذه السنة وذكر المصنوع من ان هو منصرف لعدم العلية قالوا وجب  
عليه **صوم** **رحب** فيرمعين من عمره فلا يظهر الاثر المذكور لا عند الغوات لا تحقق الا عند فلتزم طلالوينة  
بالغنية والكفارة عند الموت ثم لجأ المصنوع عن الاسئلة المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار **جوازاً** عن الدخول اعني  
یراد من قوله لا يضيع قد مكيد دخل فهذا المعنى **جازى** يشمل الدخول حافياً او متغلاً فاذا دخل محث لعوم  
الجواز لا بالجمع بين الحقيقة والجواز هذا المرکب له نیت ولا فعل **جازى** حافياً او متغلاً او **أشياً** وركباً وكذا  
اضافة الدار **یراد** بها السكنى على سبيل الجواز وهذا معنى **جازى** يشمل الملك والعارية والاجارة فيبحث بجمع الجواز  
لا بالجمع بين الحقيقة والجواز اليه اشار بقوله فاعتبر **الجواز** في الموضوعين وهو اى اعتبار عموم الجواز ههنا  
نظير ما لو قال احد عبده **حریوم** يقدم فلان ولم ينو **أشياً** تقدم فلان سواء كان قد وسيلاً ونهاراً اعتق عبده

لأن اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم  
الوقت يدخل فيه الليل والنهار وأما مسألة النذر فليس بجميع  
أيضاً بل هو نذر بصيغته

ففي هذه المسئلة في بادي الرأي الجنب بين الحقيقة والمجاز إذا اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل  
كلها أمران من لفظ اليوم هنا حيث يعنى عبده بقدم فلان لئلا كان ذلك القدم أو نهاراً  
فوجدنا جميعاً ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لأن اليوم متى قرن بفعل لا يمتد أي لا يصح تقديره بمد  
عمره كالنحو وج والداخل والقدم حمل اليوم حيث تدل على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الأكثر  
قبل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فأريد هنا معنى الوقت فعل هذا القول لا احتياج  
الى عموم المجاز ثم الوقت الذي هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعني هو يشملها فيبحث باعتبار عموم  
المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله لا يضمن  
قد مر في دار فلان فهو نظيره ثم اعلم ان المصطلح بين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قولنا على  
سبيل المقابلة وحاصل الضابطه هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه لا يكفي  
لذلك الفعل جزؤ من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معياراً  
للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضافات اليه او المظروف  
الذي هو عامل فذهب جماعة الى ان لا اعتبار للمضافات اليه لانه غير عامل في المضافات الذي هو اليوم  
هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضافات اليه والعامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم  
يركب زيد ويراد به النهار او غير ممتدين مثل عبدي حرم يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر  
المضافات اليه تسامحاً نظر الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظر الى التحقيق وأما  
اذا كان مختلفين بأن يكون احدهما ممتداً ودون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت  
طالع يوم يركب زيد فالكل اعتبروا المظروف اي العامل ولم يلتفتوا الى المضافات اليه كما فرغ  
عن الجواب عن مسئلة لا يضمن قدمه في دار فلان شرع في الجواب عن مسئلة النذر واليمين فقال وأما  
مسئلة النذر واليمين فليس بجميع ايضاً يعني ليس في تلك المسئلة جميع بين الحقيقة والمجاز كما  
فهم السائل لان المراد من الجمع المستمع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهذا ليس  
كذلك بل هو اي الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر وضع له في الشرع  
وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقي وهو النذر لا المجازي وهو

سنة ففي المثال  
عبدي حرمظروف  
وعامل ويقدم  
فلان المضافات  
اليه وكلاهما غير  
ممتدين وقولنا  
البراق ١٢ منه



يمين بموجبه وهو الايجاب لان الايجاب المباح يصلح مينا لتقرير المباح  
وهذا كثره القريب فانه تملك بصيغته وتحرير موجبه ومن حكم هذا  
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز لان المستعار لا يزاحم  
الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه الغلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبي بحكمه وهو الايجاب اذا المقصود  
من صيغة النذر ايجاب المنذور الذي كان سباح التوك قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر  
على ما عرفت فلما صار واجبا من النذر كان مينا لان ايجاب المباح يصلح مينا لان الشيء اذا  
صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصار ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم  
المباح اى الحلال يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية والعسل قال  
لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يميناً قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم  
فثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لا هي مراد بطريق الجواز وهذا كثره القريب فانه  
تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحريم اى افاق بموجبها يحصل  
من الشراء التملك والملك في القريب يوجب العتق شرعا فكان الشراء افاقا لواسطة حكمه  
لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية  
ايضاً لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية كثره القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضاً والحال  
انك تشترون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انما الحقيقة المجبورة فلذا يحتاج الى النية  
قد تكلف الشرع في الجواب واجلب غمس الامتنان قوله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على  
صيغة نذر فلا يحتاجان في لفظ واحد فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك  
غير مستبعد فامل وما فرغ عن الاجوبة شرع في مسئلة اخرى فقال ومن حكمه هذا الباب اى  
باب الحقيقة والجواز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعنى ما دام يمكن حمل اللفظ  
على معناه الحقيقي لا يراد معناه المجازي لان المعنى المستعار الذي استعمل فيه اللفظ جواز لا يزاحم  
الاصل اى المعنى الحقيقي الذى وضع بارائه اللفظ فيقدم الحقيقة على الجواز ما دام يمكن  
العمل بها فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من  
هذه الغلة اذ اكل من نفس الغلة متعذراً فان قلت المحلوف عليه هو عدم اكل الغلة وهو  
ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دبر على النفي يكون المقصود كلف النفس

ان العمل على المحل بالحقيقة لا يزيل الجواز

او مجبورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجازي  
 على هذا قلنا ان التوكيل بالخصوص ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة  
 مجبورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم  
 هذا الصبي لم يتقيد بزمان صبا لان هجران الصبي مهجور شرعا  
 عن الفعل المنفي كالاول وهو هنا مستند بانه مجبور عطف على قوله متعذرة والمجبور ما يتيسر الوصول  
 اليه ولكن الناس تركوه كما اذا حلف لا يضع قدس في عار فلان اذا وضع القدم في الدار حافيا بغيران  
 يدخل فيها يمكن لكن الناس هجره فلا يراى في العرف من هذا الا الدخول صير الى المجاز في الاول  
 المعنى المجازي الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمر ولا اثم منها فيعت باكل الثمار او الاثم لا يثبت  
 باكل عين الغلة وان اكل ثلثها اذا لم تكن لا يبرأ ولا يتحقق به الحكم اذا لم يكن له نية فاما  
 اذا نوى فيمينه على ما نوى وفي الثاني الدخول فيبحث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا  
 ولا يثبت بهجره وضع القدم من خارج الدار اذا المهجور لا يتعلق به الحكم وهذا ايضا اذا لم يكن  
 له نية ولا فعل ما نوى وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت مجبورة يصير الى المجاز قلنا ان  
 التوكيل بالخصوصة يعنى من وكل رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضي ينصرف الى التوكيل  
 مجازا الى مطلق الجواب سواء كان بالرجل او لا فترحقى لواقى على موكله بشئ جائز خلا فان فرو  
 الشافعي وذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصوصته هو انكار حقا كان المدعى او مبطلا له وحرام  
 شرعا لقوله تعالى ولا تنازروا فصارت مجبورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فيعمل على  
 المعنى المجازي وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم السبب على السبب لان الخصومة  
 سبب الجواب الا ترى تأييد لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي  
 لم يتقيد بزمان صبا حتى لو كلمه بعد ما كبر يثبت ايضا وذلك لان هجران الصبي مهجور شرعا  
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم ير قد كبيرنا رحمه الترمذي وفي  
 ترك الكلام ترك الزم نصا هجران الصبي بالكلام مهجور شرعا والمهجور شرعا بالمهجور عادة فيترك  
 الحقيقة وينصرف الى المجاز كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه  
 بعد زوال صفته الصبي لثبت ببقائه الذات فان قلت قد تقرر في محلق العرف ان الوصف في المشار اليه  
 لا يعتبر في اعتبار الذات فعلى هذا لا حاجة الى جعله مهجور شرعا قلت لا نسلم ان الوصف مطلقا  
 لا يعتبر في المشار اليه بل اذا المرصم داعيا الى اليمين وهنا يصح لان وصف الصبي اصطلاحا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن تركه اعتبارا شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكل هذه الصبي بنزلة قول لا اكل صبيانا منكرا وقد قالوا لو قال منكرا ليعتبر وصف الصبا وحيث يتقيد بعينه بالصبيان حتى لو لم بعد زمان صبا لا يبحث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر في الاشارة مع كونهما معتبرين لغة لان الوصف في الاول صبرا مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للخلوف عليه فيعتبر شرعا في اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن جلف في شرب الخمر لا يعتد باليمين وان كان شرعا حراما فيبحث ان لم يشرب بخلاف الثاني فان الوصف هنا مقصود فلا يعتبر به وتحقيق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شيء بوصف فان ذكره منكرا ليعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داهيا الى اليمين او لا فان ذكره مع رفا فان كان الوصف يصلح داهيا الى اليمين يعتبر ايضا كما في قوله لا اكل هذه الصبي والا لئلا كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة

له ان يتناول  
الماريق من  
مرشح الماء الكاثر  
بشقين آسند  
فوردن ۱۲

او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعني ما ذكرنا سابقا انما كان في الحقيقة المجبورة واما اذا التمكن من مجبورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة واغالب من ان الفهم من اللفظ فخر عند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفي رواية ثالثة بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة فان حقيقة ان ياكل من عين الخنطة وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كما انها تغلى وتقل وتوكل فضا ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة فعند لا يبحث بنظر اكل عين الخنطة وعندهما يبحث باكل الخبز واكل الخبز وعين الخنطة على سبيل عموم المجاز واما السويقي فهو في العرف جنس فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقتان يشرب من الفرات بطريق الكرم وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في اهل البوادي ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من العرف اواناء غالب الاستعمال فيبحث عنده بالكرم فقط وعندهما بالاناء والعرف على سبيل المجاز واما بالكرم جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهم وهو

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند اني حنيفة حتى صحت الاستعارة  
بعنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبد وهو اكبر منا منه هذا  
ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعند هاهنا المجاز خلف عن  
الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لا شقاله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند اني حنيفة لا خلاف في ان المجاز فرغ وخلف عن الحقيقة  
بعضها فالاصل الرابع المقدم في الاعتبار وانما يصل الى المجاز عند تعدد رعايا ايضا لا خلاف في انه لا بد  
في خلف عن الحقيقة ان لا يوجد لعارض بل الخلاف في جهة الخلفية فنسند هاهنا المجاز خلف في  
التكلم حتى يكون صحة التكلم ان يكون الكلام صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود  
المعنى الحقيقي له في الواقع بشروط المعنى بقوله حتى صحت الاستعارة بما في الكلام عنده بان يكون صحيحا  
من حيث العربية والترجمة وان لم ينعقد ذلك الكلام لايجاب الحقيقة اي وان لم يكن افادة هذا  
الكلام المعنى الحقيقي له كما في قوله لعبد وهو اي العبد اكبر منا مني من القائل هذا ابني فنقوله  
هذا ابني ملو ابا الحرية خلف عن هذا ابني ملو ابا البقرة فيصق العبد عنده لانه قد وجدنا يصح  
الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامة الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام معهود ببيان من حيث  
كون مبتدأ وخبره موضوعا لاجبات الحكم وقد تعدد العمل بحقيقته لاحتمال الثاني ان يكون الولد اكبر منا  
من ولده فتعريف المجاز فيلزم به التقيد بطريق ذكره للملزوم وادارة اللازم وعند هاهنا المجاز خلف  
عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني ملو ابا الحرية خلف عن حكم ملو ابا البقرة فينبغي ان يكون  
الاصل في موضعه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعدد العمل به لعارض فيصالح المجاز فعندهما  
هذا الكلام لم يخلف عن الحقيقة بل كان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام  
لان اكبر منا لا يمكن ان يكون ابنا للاصغر فلا يحل على المجاز الذي هو التقيد ولما ثبت ان المجاز  
عنده خلف في الحكم كما مر عندهما في الحكم كما سبق في كلام المصنف فاعتد ابو حنيفة به الرجحان  
في التكلم وان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بما رجحنا على التكلم بالمجاز اذ العبرة  
عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر فنسكت الحقيقة المستعملة التي غيب  
معمورة في العادة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعند هاهنا المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم  
كما مر تعرضه فالأصل ان الحكم عندهما معتبر على ابداء الخلفية للمجاز في الحكم وفي الحكم للمجاز  
رجحان على الحقيقة اما الاشكال على حكم الحقيقة كما في صورة مع المجاز وانما الخلفية استعماله لكونه متعارفا

المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند هاهنا

فصار اولى ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة  
محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى  
المتكلم كما في عيين القوس

فصار الجاز اولى من الحقيقة وكان الاولى للمعراج يقول لغلبة استعماله بدل قوله لا شقاه على  
حكم الحقيقة لشمول كلا النوعين من الجواز عموم الجواز وغيره وتقرير المقام بحيث يكشف بالمقام  
هوان هذه المسئلة راى اذا كانت الحقيقة مستعملة والجواز متعارفا فعنده الحقيقة اولى  
وعندهما الجواز سببية على اصل اخر وهوان الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم فالتكلم  
بالحقيقة تاولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ جازا  
وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل الجواز خلفا فيه فاذا كان المعنى الجازي للفظ متعارفا فكان  
الحكم ح في الجواز راجحا على الحكم الذي في الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يحل اللفظ  
على الجواز لا اعتبار ربحان الحكم الذي عليه المدار ثم شرع المعنى في بيان القرائن التي بما يترك العمل  
بالحقيقة ويعمل بالجواز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشريعات خمسة بالاستقراء  
ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما  
يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقي اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنا ووجه  
اخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار الى الجواز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة  
اى العادة في استعمال الالفاظ وفهم المعاني منها وذلك لان الكلام موضوع للافهام فاذا  
نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء اخر فلا محالة يراد به هذا المعنى وهذا  
لذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا كانت الحقيقة اولى من الجواز عند اى حقيقة كما عرفت  
كما ذكرنا في قولنا لا ياكل من هذه الفخلة وفي قولنا لا يضم قد سبق دار فلان فان الحقيقة في الاول  
ترك بدلالة محل الكلام اذ الحل لا يصح ان يكون مأكولا للتعد فيراد الجواز وهو الثمر والخن وفي  
الثاني ترك بدلالة العادة لان المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافيا متروكة وانما تعارف المعنى  
الجازي وهو الدخول فيراد هذا او كذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوة والزكاة والحج واعرفنا  
عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى التكلم وقصدا فيعمل على التخصيص وان  
كان اللفظ اعم العموم بحقيقة كمان عيين الفوخ الغوري في اصل مصدره فارت القدر اذا غلت  
واشدت فاستعمل للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبس يقال جاء فلان

وبدلالة الحقيقة خمسة

وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر  
 انا اعتدنا للظالمين نارا وبداية اللفظ في نفسه كما اذا احلف لا ياكل لحما  
 فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا احلف لا ياكل فاكله فاكل العنب لم  
 يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني  
 من قوله اي من ساعته والمراد بهين الغرور قول الرجل في حالة الغضب لا امراته تريد الخروج من  
 الدار ان خرجت فانت طالق وانما سميت بهذا الاسم لصدي ورها من المتكلم في حالة فوران الغضب  
 فحقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب  
 يحل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه الفرجة للعين لهذه القرينة حتى لو مكث ساعة ثم  
 خرجت بعد ذلك لا تطلق تحمل على الخاص وهذا النوع من اليمين اخرج ابي حنيفة م خاصة وكان  
 القوم فيما سبق يقولون اليمين موقته كقوله واسه لا افعل اليوم كذا وموقته كقوله واسه لا افعل كذا  
 فاخرج الامام موقته معنى ومطلقة لفظا وقد تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اي بسبب  
 سوق الكلام بقرينة لفظية التفت به سابقة عليه او متأخرة الا ان السابق اكثر استعمالا من  
 المؤخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله  
 فليكفر وجوب الكفر ولكن كما تترك بقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحل على المعنى المجازي وهو  
 التوهم من قيل كرا العبد واردة الاخر لعمامة بينهما ان المراد من مثل هذا امر الغنى مثل قول الرجل  
 لاخر طلق امرأتي ان كنت رجلا وافعل في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيدا وكذا قوله لك انما نزل  
 ان كنت رجلا لا يكون اما بقرينة قوله ان كنت رجلا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه اي  
 باعتبار واردة حرم فيه وما أخذ اشتقاقه لا باعتبار اطلاقه وذلك بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى لكن يتفاوت  
 افراده بالزيادة والتقصان بان يكون هذا المعنى في بعضه زائدا وانما تصاعن باقي الافراد فيخرج الناقص  
 والزائد ويصح مشككا فالاول كما اذا احلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث والثاني ما بينه بقوله وكذا  
 اذا احلف لا ياكل فاكله فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول اي لحم  
 السمك وزيادة في الثاني اي العنب وذلك لان اللحم مأخوذ من الالتصاق يقال اللحم القاتل اي اشتد ثم  
 سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولد من الدم فهذا اللفظ باعتبار ما أخذ اشتقاقه لا يتناول  
 لحم السمك لقصور هذا المعنى فيما ذل لقوة والشدة بغير الدم والسمك لا دم فيه لان الذموى  
 لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث باكل لحمه وبقوله باعتبار ما أخذ اشتقاقه احتراز عن

واما الصريح فمثل قوله بعث واشترى ووهبت وحكمه تعلق الحكم  
بحين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد  
وحكم الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية لانما النية مستتر المراد  
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التناول باعتبار خرفانه بالاغتبار الاخر قد اطلق عليه اللحن فى القرن قال تعالى تاكلوناه بحماط يا  
وبه تمسك مالك والشافعى حيث قال لا يحن باكل لحم السمك وكذا انما كلفه اسم لما ياكل على سبيل  
التفكه وهو التعمد ولا يكفى وحده للغذاء قاله تعالى نلقوا فاكوا من اى متعين والتعمد امر ناسد على  
ما به قوام البدن ويقائه والغب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفى بهما فى بعض الامصار للغذاء  
فحصل فيها امر ناسد فيهذه الزيادة لا يتناولها اسم الغائبة فلا يحن باكل الغيب عندا وخفية اذا  
لم ينوشيا وعندا يحن وهو قول الشافعى واما لونها فليحن اتفاقا وصاحبها شريفة تركها  
مخافة التطويل ولما فرغ من الحقيقة وانجأ شرع فى الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد  
به ظهور ايمنا حقيقة كان او مجازا وهو فعل بمعنى فاعل من صرح بصريح صرحا وصرحا وحققا انكشف و  
اخلص فسمى بذلك كشافه وخلصه عن محتملاته والشيخ لم يصره وحصول المقصود بيان النظار فاعرض  
عن ذلك فمثل قوله بعث واشترى ووهبت وحكمه تعلق الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه  
الكلام مقام معناه يعنى حكم الصريح ان تعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه  
حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى التكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فثبتت بغير قصد  
وعزيمته حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فبرى على لسانه ان طاق يقع الطلاق بغير قصد وذلك  
لانما الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما اذ كانت فله ما نوى وحكم الكناية انه  
لا يجب العمل بهما بلغظ الكناية الا بالنية اى بنية التكلم او ما يقوم مقامها كالاتى الحال وذلك لانه  
اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم ينزل ذلك الاستدلال والقرود  
بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقولان بان ما لم ينوبه الطلاق اولم يكن شئ فاما مقامها كالاتى  
حالة الغضب وذكر الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا المجاز حتى لا يتعارف بين الناس  
بعد كناية لان التكلم ستر المراد به عن السمع فصار المراد فى حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا  
صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يضح قدمه فى دار فلان فانشاع بين الناس ان المراد منه الدخول  
فصار صريحا و اشار المصر فى هذا ان الكناية كوا يوجد فى الحقيقة كذلك يوجد فى المجاز ايضا

بأن  
الغيب  
عند  
الحن

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجاز لانها معلومة المعاني  
 لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايةات فسميت  
 بذلك مجازاً ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية  
 وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح و  
 لذلك جعلناها بوائن الا في قول الرجل اعتدى لان حقيقته  
 للحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداء يحتمل ان يراد به  
 ما يبعد من غير الاقراء

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجازاً جواب لسؤال مقدم وهو انكم قلتم ان الكناية ما  
 استر المراد به الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبلة وغيرها معلومة المراد  
 والمعاني فان كل واحد يعلم ان البائن من البيونة وهو الانفصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع  
 فتلك الفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق  
 المجاز لانها معلومة لان اهل اللغة يعلمون البائن من البيونة وهي الانفصال كما عرفت لكن الابهام  
 حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعني الابهام انما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ  
 لا يعلم من شيء بائن من المال او الجال والزوج او العشرة فلذلك شابهت تلك الفاظ الكنايةات  
 فسميت بذلك مجازاً ولهذا يقع الطلاق البائن بما عند النية ولو كانت كنايةات حقيقة لكانت بمنزلة  
 قولنا انت طالق فيقع بها الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام  
 بالنية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه الفاظ كنايةات  
 حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها طلاق رجعي ولذا لا اى لاجل انها كنايةات مجازاً  
 جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدى استثناء من قوله جعلناها بوائن  
 يعني ان الفاظ الكنايةات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدى وكذا قوله استبرى رحك وقوله  
 انت واحدة حيث جعل الطلاق الواقع بهذه الفاظ الثلاثة رجعي الاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرها  
 اذ لو اعتدى فينبه المص بقوله لان حقيقته اى الاعتداء المفهوم من قوله اعتدى للحساب يقال اعتداً  
 مالك اى احبب عدد مالك ولا اثر لذلك الحساب وقطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن  
 حرام ونحوها فاذا نوى بها الطلاق ثبت البيونة والحرمة مع ايضاً فاذا لم يورث ذلك الحساب في قطع النكاح  
 فيعمل على احل المعاني المحتملة التي بينها المص بقوله الاعتداء يحتمل ان يراد به ما يبعد من غير الاقراء



فأذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق بعلم المدخول اقتضاء وقيل المدخول جعل مستعاراً للمحضار الطلاق لا يعيبه فاستعير الحكم بسببه لكن قولنا استبرأ من رجلك

غير المحيض من انعامه تعالى ويحتمل اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فإذا نوى به الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق الرجعى فان كانت المرأة قد دخلت بها ثبت به الطلاق اقتضاء واليشرح بقوله بعد المدخول اقتضاء كانه قيل اعتدى ان طلقك او كوني طالقاً اعتدى او طلق لم اعتدى علماً امرها بالاعتدال ولم يكن العدة واجماً عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الامر بضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بأشبات اصل الطلاق من غير حاجة الى اثبات امر زائد كالبيزونة والزينة على واحدة وخلصة الكلام ان قوله اعتدى معناه التحقيق الخساب وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح فلا يمكن العمل بنفسه فالمحمل على الحد المعاني المحتملة وهو اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فإذا نوى هذا المعنى فكانه امر باعتداد المحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها جعل العدة نفى عنها ثبت هذا الامر وهذا الامر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحة الضرورة تقدير بقوله انك به وهو الطلاق بغير وصف البيزونة وغيره ما ثبتت الواحدة الرجعية وان كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحمل العدة لان العدة لا تثبت في حقها فلا يصح في حقها ان يقال كانه امر باعتداد المحيض للفراغ عن العدة فلا بد من ان يحمل قوله اعتدى مستعاراً من الطلاق كانه قال طلق نفسك مجازاً لا طلاقاً للسبب على السبب وثبت من قوله طلق

نفسك واحداً رجعية واليه يشير بقوله وقيل المدخول جعل مستعاراً للمحضار الطلاق لا نوى الطلاق بسببه اى سبباً اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد بالسبب بسببه وهو الطلاق اى فاستعير الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد واريد به الطلاق فان قيل استعارة السبب للسبب جائز واما استعارة السبب للسبب فغير جائز عند الاصولين كما مر سابقاً فكيف وجوزتم هنا قلنا اذا كان السبب مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهذا الاعتداد بالسبب مختص بسببه الطلاق فان قيل لان السبب الاختصاص لان الامة اذا اتفقت تعدت واكدت اذا ماتت زوج المرأة تعدت فقد وجدت العدة بغير الطلاق قلنا لان الامة انما تعدت تشبهها بالطلاق فقد وجب المطلق تقديره والى مات عنها زوجها فاعتد في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لاجل الحداد ولذا اشترط بالاشهر دون الحيض فلا يكون في الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا كانت مدخولاً بها يصح في حقها ايضا ان يراد بقوله اعتدى طلق استعارة السبب للسبب كما جاز في غير المدخول مجازاً الوجه الاول مخصوص بالمدخول مجازاً والثاني يشملها وكذلك قوله استبرأ من رجلك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة

وقد جاءت به السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعدى ثم راجعها و  
 كذلك انت واحدة يحتل نعتا للطلقة ويحتل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية  
 كان لا على الصريح لاعمالا بموجبه ثم الاصل في الكلام هو الصريح فاما الكناية  
 ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية وظهر هذا  
 التفاوت فيما يدور بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب  
 الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

التي يقع بها الطلاق الرجعي فقوله استبرأ من حمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد والنكاح  
 خروج اخر فاذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فانه قال استبرأ من حمل نكاح  
 خروج اخر فلو طلقك فبردا الطلاق لضرة محتملا امران كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعرا عن  
 الطلاق كما امر تقريره في قوله اعدى فتذكره وقد جاءت به السنة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة  
 اعدى ثم راجعها ثم استبرأ من حمل فان قوله اعدى يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي صلى الله عليه وسلم بعد  
 قوله هذا وكذلك انت واحدة يقع به الطلاق الرجعي وهذا كونه ثلاثة وذلك لان قوله هذا الاثر بنفسه في  
 قطع النكاح حق ليدل به احد المعاني المحتملة التي بينه وبينه المصير بقوله يحتل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله  
 هذه انت طالق طلقة واحدة ويحتل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناه انت واحدة في الحال او المال او غير  
 ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا اريد به المعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا دلالة اي دليلا على الصريح  
 اي صريح الطلاق بناء على ان ذكر الصفة وهي قوله واحدا بالنصب ليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى  
 الطلاق لان تقدير قوله انت طالق طلقة واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح ولا يكون هذا الكلام في قطع  
 النكاح عاملا بموجبها بمقتضاه اذ موجه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فيحصل على احد المعاني كما امر تقريره  
 انما اقتدركم الاصل في الكلام هو الصريح وان وضع الكلام انما هو للازمام والصريح في هذا الامر انم حيث  
 ثبت المقصود بمغير النية ايضا فاما الكناية ففيها ضرب اي نوع قصور من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور  
 يتصور من البيان بدون النية فلا يظهر المراد بمغير النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال فظهر اثر هذا التفاوت  
 فيما في الاحكام التي يدور اي يدور بالشبهات وهي الحد والكفارات فاما لان ثبت بالكنايات حتى ان  
 المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال اني  
 جامع فلانة جماعا محرما او اوطعتها الا يحب عليه الحد ما لم يقل نكحتها فزيت بها ولكن لو قال لاحد  
 ففرت فلانة وجمعتها الا يحب عليه الحد فمالم يقل زنيته بها او نكحتها فانما صريح في القذف ثم

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة  
الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالاته وبإقتضائهما اما الاول  
فما سبق الكلام له واريد به قصدا

شرح المعنى في التقسيم الرابع فقال والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم والتقيد  
الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من  
طريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهي وان كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم يقصد هذه  
الاقسام ببيان المعرفة والوقوف على معانيها عدت من اقسام الكتاب مسالفة وهي اربعة الاستدلال  
بعبارة النص وبإشارته وبدلالاته وبإقتضائهما اقسام الحاصلة من التقسيم الرابع اربعة لا للاستدلال  
ان استدلال بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص الا اشارة النص ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان  
كان مفهوما منه محسب للفتن غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو لا كلمة النص والا فان توفقت عليه صحة النظم  
شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوفقت عليه فهو من الاستدلالالات القاسدة كما ينبغي بانها ان شاء  
الله تعالى وتعارفت هذا فاعلم ان في عبارة النص تسامحا وهو ان اقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو  
ذات عبارة النص وغيره والاستدلال بعبارة النص اما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من اقسام  
تسامحا والاستدلال هو الاستدلال من الاثر الى المؤثر او بالعكس المراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا  
اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر بل هو اعلم من ان يكون نصا او ظاهرا او مضمرا او هكاهنا وغير  
ذلك اما الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سبق الكلام له اريد بذلك الحكم بماى بذلك  
الكلام قصدا يخرج به الاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حل ما عليه فهو من الحكم الثابت بعبارة النص  
لا عبارة النص لا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حكم سبق له والاستدلال بعبارة النص هو  
عمل المجتهد اى استنباطه من العبارة فاعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب  
أحدها ان يدل على المعنى بان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا من كالدعد في قوله تعالى فأنكروا اطالب  
لكم من النساء مثق وثق ولم وثانيها ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصود  
اصليا منه كإباحة النكاح من هذه الآية وثالثها ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم  
مدلول اللفظ كاستقاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السعوت ثمن الكلب الحديث  
فالمعنى الاول مسوق له قطعاً والثالث ليس بجسقى لقطعاً والثاني مسوق له من وجه هو ان  
المتكلم قصد الى التلطف به لإفادة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصل

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سبق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنمة لهم وفيه إشارة إلى نزول أملاكهم إلى الكفار وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأى

لأنه وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً للمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا فدخل فيه القسم الأول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر أن يدل على مفهومه مقيداً أي يكون مقصوداً أصلياً فدخل فيه القسم الأول فقط فإن تمسكاً بحد في إباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالاً بعبارة النص بالإشارة كذا قيل ولا إشارة أي الحكم الثابت بإشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الأول أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كلامها ثابت بالنظم إلا أنه أي الحكم الثابت بالإشارة ما سبق الكلام له أي من ذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقعده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه بعيداً ويسار من غير التفات إليه فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية ففي هذه الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنمة لهم لأن قوله تعالى للفقراء يدل من قوله ولذي القربى واليتيم والمسلمين وابن السبيل بتكثير العامل أو عطف على الأول بغيره أو كما يقال المال لزيد بكرو على التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وفيه إى في هذا الكلام إشارة إلى نزول أملاكهم إلى الكفار لأنه تعالى مع كونهم ذاء أموالهم وأموالهم فقراء كما قال للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وحقيقة الفقر والملك لا بعداً ليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنياً ويجب عليه الزكاة فثبت بذلك أن المهاجرين نزال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم وفيه خلاف للشافعي فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض يعني العبارة ولا إشارة مستويان في ثبات الحكم إذا ثبت بكل واحد ثابت بنفس النظم أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة تترجم على الإشارة عند التعارض لأنها مقصورة بالسوق بخلاف الثاني وأما دلالة النص أي الثابت بدلالة النص فما ثبت أي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأى وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجب ظاهر النظم أي معناه اللغوي الموضوع له

بدلالات

كالنهي عن التآفيع يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة  
التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة حق  
صحة اثبات المحذور والكفارات بدلالة المصوص

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الاتزامي كالإيلاء من التآفيع فيقول بمعنى النص خرج العبارة  
والإشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا يخرج به المحذور فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه  
لان المحذور كالمدكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى مأثبات بمعنى النص الذي يكون لغويا  
للنص اي لا يكون فهمة العمل به موقوف على القياس فيخرج به المقتضى لانه ثابت شرعا وعقلا وكذا  
خرج به القياس فعل هذا قوله لا استنباطا بالرأي تأكيد لقوله لاختاره على من زعم ان دالة النص  
قياس جلي وذلك لان القياس كغيره لما يكون ظنيا لا يثبت به المحذور بخلاف دلالة النص ان القياس  
لا يثبت عليه لا بالاجتهاد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعرفها كل من كان  
من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا يكرها من ينكر القياس  
واليه يشير للمصنف بقوله كانه عن التآفيع يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد ففي  
قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمات فقط وهذا ثابت بعبارة النص  
فهذا النهي عن التآفيع يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذي بهما بغير الاجتهاد والتأمل وذلك لان كل  
من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجرد استماع هذا القول ان الضرب مخي عندهم  
وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامي لمعناه الاصل وفي العبارة ساعدت الاول ان  
يقول كره متا الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التآفيع ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله  
والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة في كونهما قطعية توافق انهما ايضا فان الى النص بخلاف  
القياس فانه يضاف الى الرأي حتى صحة اثبات المحذور والكفارات بدلالة المصوص دون القياس فهذه  
فرق جلي بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذا لم يكن بعبارة مستنبطة يكون ظنيا والمحدود  
لا يثبت الا بطريق قطعي فيصم اثباتها بالاول دون الثاني مثال اثبات المحذور بدلالة النص اثبات  
حد الزنا بالرجوع على غير ما عثر الذي ثبت عليه بعبارة النص وقصة على ما روى الترمذي انه جاء ما غفل اسلم  
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقيا الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم  
جاء من شقيا الاخير فقال يا رسول الله انه قد زنا فاعرضه في الرابعة فاخرج الى الحرة فرجم بالجماعة فلم  
عليه السلام بالرجوع على ما عثر ليس لاجل انه ما عثر وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيعلم بذلك اثبات النص

له وانما اركان  
هذه منصوصة  
فيما روى البيهقي  
في فضيلة وثبات  
المحدود منه  
على مقتضى  
قوله سرور تابع  
المدنية منه

## الاعند التعارض دون الاشارة واما المقضى فزيادة

ان كل من كان كذلك يرجح وان كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص اخرى ومثال اثبات الكفارات بالادلة اثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عند اني خمار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جرى البخاري عن ابي هريرة قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتي وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فينا نحن على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكثل الضخم فقال ابن السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلني يا رسول الله فواضه ما بين لابتيها يريد الحرمين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابا ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامر عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صائما او فقيرا بل لاجل انه وقع على امرأته في خمار رمضان فيعلم بالدلالة ان كل من يفعل كذلك افعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات الاعند التعارض دون الاشارة يعني ان الدلالة مثل الاشارة في ان الثابت بها كالثابت بالاشارة لكنها عند التعارض بينهما دون الاشارة وذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معني لانهم لم يول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فهدية الآية تدل بطريق الدلالة على انه يجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعل على حال من الخطأ كما تمسك بها الشافعي رحمه الله ولكن الآية الثانية تدل بالاشارة على ان العامد ليس عليه الكفارة فتخرج هذه على الاولى وهي قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جحيم خالدا فيها فانها تدل بالاشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للكا في وايضا هو كل المذكور فعمله انه لا جزاء له سوى جهنم كما هو من جهنم فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المحل واسا جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة وفي العمد جهنم ولو سلمنا القصاص والدية يثبت بنص اخر فتأمل واما المقضى على صيغته اسم المفعول فزيادة في الكلام لصيغته عن اللغو وغيره والزيادة مصدر بمعنى المزيد فالجاء على تلك الزيادة الذي هو الصيغته يسمى بالمقضى

الاعند صيانة  
الكلام عن الغلو  
ونحوه ۱۲

على النص ثبت شرط الصحة للمنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب  
تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار مقتضى  
بحكمه حكماً للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص  
الأعند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على أن هذا الكلام  
لا يصح إلا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو المقضى على صيغة  
اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به  
هو حكم المقضى كذا ذكر بعض المحققين على النص أى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقضى  
أو الزيادة على تأويل المزيد والمال واحد وبجملته صفة للزيادة شرطاً لمفعول له أى ثبت تلك الزيادة  
لأجل أن يكون شرطاً للصحة للمنصوص عليه لما استعمل بقوله شرطاً لم يستغن أى المنصوص عليه عنه  
أى عن المقضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه أى المقضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و  
قوله فقد اقتضاه أى المقضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له أى إنما وجب  
تقديم المقضى لأجل تصحيح المنصوص عليه لأن النص اقتضاه أى طلب الصحة فكان من شروطه و  
تقديم الشرط على المشرط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و  
قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والمأصل أن مقتضى زيادة على المنصوص  
ثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص اذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلفو المنصوص فى شرط  
لصحة كذا لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على  
المشرط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص بتصحيحه لما كان النص اقتضاه أى طلبها  
فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصلاً للمقضى بحكمه أى مع حكمه الحكم النص وضافاً إليه لأن حكمه المقضى  
تابع له وهو تابع للمقضى بالكسر فيكون المقضى مضافاً إليه بنفسه وحكمه بواسطة فإن قلت قد  
سبق أن المقضى شرط والشرط أصل متقدم والحكم فرع متأخر كيف يكون المقضى مع كونه شرطاً  
حكماً للنص المقضى بالكسر قلت هنا اعتبار أن فللمقضى أى هو شرط موقوف عليه باعتبار صحة الكلام  
وفزع وحكمه باعتبار أنه ثبت ببيعة المقضى أى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص أى الحكم  
الثابت بالمقضى يساوى الثابت بدلالة النص فى إيجاب الحكم القطعى الأعند المعارضة به فإن عند  
المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام لا م تيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى المحذوف وهو ثابت لغة و  
أية ذلك ان ما مقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفاً فقد  
مذكوراً انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال  
يقول عن القرية الى المحذوف وهو الامل عند التصريح

عن دم الحين يصيب الثوب فقال بغسله بالماء والسدر وحكه ولو بغيره رءاه ابن ماجه والنسائي  
ف قوله عليه السلام اغسله بديل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل الفجاسة بغير الماء من المائعات لان الامر  
بالغسل بالماء يقتضى صحتان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول يعين يدل بدلالة النص على جواز  
غسل الفجاسة بالمائعات كالحل لان معنى النص الذى يعرفه كان احد هواز الالفجاسة الحقيقية  
لا استعمال الماء بعينه وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات ألا ترى ان من القى الثوب الغسل على الماء ينقطع  
عنه الفصل فتخرجت الدلالة على الاقتضاء فاعلم ان جمهور المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر  
لتصميم الكلام ثلاثة اقسام احدها ما يقدر لصدق التكلم مثل حديثه عن امي الخطأ وثانيها ما يقدر  
لصحة الكلام خلا كاسئل القرية وثالثها ما يقدر لصحة شرعا كما عني بذلك عنى بالف وسواء اكل مقتضى و  
منه بان جعل غير المنطوق كالمنطوق بتصميمه هذا شامل للاقسام الثلاثة واليه مال لقاضى ابوزيد ثم اختلفوا  
في قبول العموم فذهب اصحابنا الى عدم عمومه الشافعية الى عموم المتأخرين من اصحابنا كشمس الايمه و  
فخر الاسلام وصاحب اليزان لما رأوا ان العموم في بعض اقسامه ثبت (وهو المقدس بتصميم الكلام كما في قوله  
لامرأة طلق نفسك حيث جزوانية الثلث) جعلوا مقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا  
ما وراءه تمها واحدا وسماه محذوفاً ومضمرا وجوزوا فيها العموم خاصتها وابعدهم المصنف في بيان الفرق  
وايراد العلامة فقال وقد يشكّل على السامع الفصل اى الفرق بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة  
فالمحذوف ثابت لغته والمقتضى شرعا ولذا قيل في تعريف المحذوف انه ما اسقط من الكلام اختصارا  
الدلالة الباقى عليه فكان ثابتاً لغته وايت ذلك اى علامته الفصل والفرق يسمى ان ما مقتضى غيره اى الذى  
يقضى غيره وهو المقتضى بالكسر ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقر به عند وجود المقتضى بغير الفرق  
بين المحذوف والمقتضى من وجوه واحد هاما امر الثاني ان المقتضى بالكسر يقر عند التصريح بالمقتضى بالفتح  
بخلاف المحذوف فان عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف الى المذكور وتعلق بالمحذوف هذا معنى  
قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفاً فقد روى كذا اى في حديثه كذا انقطع عن المذكور اى ينقطع ما  
يحتاج الى المذكور وتعلق بالمحذوف كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر هذا الامل فان السؤال



ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى  
شرايا دون شراب لا تعمل نيته لأن المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي  
والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل  
التخصيص لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة

المقتضى بالقرينة يقول أي ينقطع عن القرينة ويرجم إلى المحذوف وهو الأهل عند التصريح بما قول متقضى  
القاعدتان أما الأخيرة فيقبله تعالى فقلنا اضرب بعضا له الحجر فانفجرت منها ثمانية عشر عينا فان  
المحذوف هنا ضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به لا يتغير  
الأعراب وأما الأولى فيقبله اعتق عبد الوفي يالف فان كان قد قبل البعير ويقال بع عبد الوفي وكن وكيلي  
بالاعتاق فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضى لأنه كان مأمورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مأمورا  
باعتاق عبده الأمر المنكسر وقد تكلف في الجواب عظماء بعض المحققين ولنا أقل ان الفرق بينهما بالوجه  
الأول وهو أن المقتضى شرعي والمحذوف لغوي والثالث ما بينه المصنف بقوله ثم الثابت بمقتضى النص

لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لأن المقتضى لا عموم له  
خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم يعني أن الثابت بأقضاه النص وهو المقتضى لا يحتمل  
التخصيص لأن التخصيص إنما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندنا لأن العموم والتخصيص  
من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى اللفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب يحتمل بالشراب  
أي شراب كان فلا اثر لنيته وذلك لأن الشراب إنما يقدر بأقتضاء الكلام لأن الشراب لا يتحقق بدون  
المشرب فيقدر المشرب بأقتضاء فيضت بكل شراب أي مشرب كان لا لأنه عام بل لأجل وجود ما به  
الشرب وفيه خلاف للشافعي لأن عنده يجزئ فيه العموم والمخصوص لأن عام كالمحذوف وهو يقبل  
العموم والمخصوص وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا الأصل كبير  
يختلف بيننا وبين الشافعي يتفرع عليه كثير من المسائل أقول إيراد هذا المثال على من ذهب من يقول أن  
المقتضى شرعي غير سديد لأن المقتضى في هذا المثال عقل فمأمول ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف  
والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أني بعده بدلالة أنه أيضا لا يحتمل العموم  
تقيما للفائدة نقول وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمل المقتضى لا عموم  
والمخصوص من عوارض الألفاظ وهذا معنى لازم للوضوح له اللفظ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة  
لا يحتمل أن يكون غير علة وحاصله أن معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كالإيداء

## واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

في قوله تعالى ولا تقل لهما أف إذا اشت كونه علة كحرمة التكليف المنهي عنه والمعنى شيء واحد لا يتعد  
يتعد الحال فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى الموثر الثابت لفتوهوا لا يذاه مثلاً موجوداً في صورة ولا  
يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم ان لا يكون الا يذاه علة وقد كان علة وهو حال وهذا معنى قولنا إذا  
ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل ايها وجد العلة وهي الا يذاه وجدت الحرمة و  
هذا لا يسمى تقييداً عند القوم واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه  
ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف في هذا فقال القاضي الأمام البزيد ومن  
سلطه مسلطه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم بما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله  
فما لم يقع الاشارة اليه فهو زيادة على المطلوب بانص فاذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه  
فرع وقيل شمس الأئمة واتباعهم منهم المصرا انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة مثل الثابت  
بالصلة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان  
يخص كذلك وهذا مثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله  
اموات بل أحياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سبق له ولوردت الشهاده وظهر منه بطريق  
الاشارة انه لا يصل عليه ولا يحد له كما ذهب اليه الشافعي لكن خص منه حمزة بما روى احمد  
عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة واما مثاله على مذهبه  
فهو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة على ان الاب حق القتل في  
مال ولده فخص منه وعلى الاب جارية ولده فانه لا يحمل حق تجب عليه قيمته على ما عرفت ثم لما كانت  
تمسكات علمائنا مقتصرة في الأربع العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء  
كالشافعي واتباعه يقيسك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه ايراد المصنف ان يبين فساد ما دلنا او رد  
فصلنا وقال فصل واعلم ان عامة الأصوليين من اصحاب الشافعي رحمه الله قهوا الدلالة  
الى منطوق ومفهوم وذاوا المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهذا يشمل ما عينا  
عبارة او اشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم المفهوم عندهم  
نوعان مفهومان مرافقة وهوان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه عمل وفق  
المنطوق وهذا ما عينا دلالة النص ومفهوم مخالفة وهوان يفهم

ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخرى فأسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التخصيص على الشيء باسم العلم لوجب التخصيص ونفي الحكم عما عد إلا وهذا فاسد لان النص لم يتناول له فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو اثباتًا ومنها ما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى علق بشرط أو اضيف الى مسمى بوصف خاص

منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل في النصوص استدلالا بوجوه أخرى ما ذكرنا من العبارة والاشارة والدلالة والافتضاء هي تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق والواحمد وبعض الثعلبية والاشعرية ان التخصيص على الشيء باسم العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالما في حديث الضل او علمًا كزيد لوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدل والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عندنا ولا القوم كقوله عليه السلام انما الماء من الماء رآه سلم والمراد بالماء الاول الغسل وبالثاني المني فلان نص عليه السلام بالماء هو علمه فلهما لا انفصال بينهما وجوب الاعتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يدل على النفي عما عدل فلهما وذلك وهذا اى قوله المذكور فاسد لان النص لم يتناول له اى المسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو اثباتًا يعني لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيًا أو اثباتًا فانك اذا قلت جاء زيد فهذه الكلام لا يتناول غيره كعمرو ولا يدل على ان عمر المسمى بوجوه والاي لم يزم الكفر في قولك هي رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كفر فغائبة التخصيص ان يتأمل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بالقياس ويصل درجة الاحتجاج ولما استدلال الانصار فهو مجرّف الاستغراق الذي هو الالزام لان الاصل فيما استغراق عند علم المهد فيكون المعنى جميع افراد الضل من المعنى يعنى جميع افراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة متصرف في الماء فقول الماء قد يثبت عيانا بان ينزل في النوم واليقظة بالوطى او غيره وقد ثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقابل الختلائين مقامه كما يقتضيه السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط كما يكون في مفهوم الشرط أو اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص كما يكون في مفهوم الوصف بان يكون الاسم عامًا ولكنه قد يوصف بمختص

أوجب نفى الحكم عند عدم الشرط والوصف ولهذا الم يجوز نكاح  
الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى  
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنة فمن ما ملك  
ايما نكح من فتيانكم المؤمنة وحاصلها انه الحق الوصف بالشرط  
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصفت  
الموم مختص ببعضه لا بكلمة اوجب التعليق في الاول والاضافة في الثاني نفى الحكم عند عدم  
الشرط في الاول او الوصف في الثاني ولهذا الم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول  
الحرة او الوصف وهو الايمان في الفتية اي الاماء المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم  
طولا ان ينكح المحصنت المؤمنة فمن ما ملك ايما نكح من فتيانكم المؤمنة اي من لم  
يستطع منكم زيادة وقدرة في المال ان ينكح الحرة المؤمنة لاجل ريادة مهرهن ونفقتهن  
فلما ان ينكح امة مؤمنة من مملوكات ايما نكح اي اخر انكم يحذف المضاهات والا لا يجوز نكاح  
السيد بامة نفسه فانه تعالى علق حكم نكاح الاماء بشرط عدم طول الحرة ثم قيد الامة  
بوصف الايمان فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالامة عند القدرة بنكاح الحرة  
وايضاً لا يجوز نكاح الكاتبة للمومن كما هو من ذهب الشافعي وعندنا جاز الامر ان وحاصلها  
اي حاصل ما قاله الشافعي من ان التقيد بالشرط او الوصف يدل على نفى الحكم عما عداه انه  
اي الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع  
كأثر الشرط بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط الا ترى ان من قال لا امراته  
انت طالق ركية فان الطلاق في هذا القول متعلق بروكها كما ان الطلاق في قوله انت طالق  
ان كنت ركية متعلق بروكها فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب الحق الوصف  
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واعلم ان اثر التعليق في المنع  
اتفاق لكن عند الشافعي هو يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن  
الانقضاء فكان السبب مجبوا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان  
وجود الشرط فكان عدمه مضيا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن  
الانقضاء فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فكان عدم الحكم ينأى على

ولذلك ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوئ من  
التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل  
بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط  
والمالى يحتمل الفصل بين وجوب وجوب ادائه

العدم الاصلى ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع  
الطلاق فعند الشافعى التعليق بالشرط اعنى الدخول فى الدار انما يحل فى منم الحكم فقط دون  
السبب اذ السبب قد وجد حالاً امر دله ولذا لك لى لاجل ان التعليق انما يورث منم الحكم دون  
السبب ابطال الشافعى م تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنية ان نكحتك فانت  
طالق او قال لعبد غيره ان ملكك فانت حر فهد الكلام عنده باطل حتى لا يقع الطلاق  
بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند  
التعلق فلا بد لانقاده من وجود الملك فى المحل فاذا خلا المحل عن الملك لغاوصار كما اذا  
قال للاجنية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق ويجوز التكفير بالمال  
قبل الحنث هذا تفريع اخر على ما ذهب اليه الشافعى م فاذا حلف واه لا افعل  
كذا ولم يحنث بعد ذلك كفى قبل الحنث بان اعنى رقية او اطعم عشرة مساكين  
او كساه جاز عنده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين و  
لهذا ايضا ان الكفارة اليها يقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب  
ادائها والتعلق بالشرط مقدور فكانه قال الخائف ان حنثت فعل كفارة يمين فاذا وجد  
السبب يصح الحكم مرتباً عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس  
وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت الحكم عليه واما وجوب  
اداء الكفارة فهو متأخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء  
قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز  
تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالى اى الواجب المالى يحتمل الفصل  
بين وجوبه ووجوب ادائه فين فصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لا ترى ان من  
اشترى شيئاً الى شهرين مثلاً فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

أما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب وإنما  
نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة للحكم  
كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا رة للعة في النفي بلا خلاف

قبل حلول الأجل أما البدن كالصوم فلا يحتمل الفصل يعنى ليس الفصل بين نفس وجوبه  
وجوب أدائه بل نفس وجوبه ليس الأوجوب أدائه ألا ترى أن الصلوة ليست الانعلا  
معلوماً ولكن الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الأوجوب الأداء فلما تأخر الأداء  
لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط عن أصله لأن ذات الأموال إنما تقصد  
في حقوق العباد فيصير هذا الفرق في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود  
هو الأداء فيكون كالبدين في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه ثم أجاب  
المصنف عن استدلال الشافعي بقوله وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان  
مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا رة للعة في النفي  
بلا خلاف هذا جاب عن أصل الشافعي الذي كان منوطاً بامرئ الأول أنه الحق  
الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما امر  
تفريجه أنفاً تحت قوله وحاصله نقوله بأن أقصى درجات الوصف المؤثر منع على الأمر  
الأول وخاصله أنا لا نسلم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق بل للوصف  
ثلاث درجات أدناها أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى وربائبكم التي في جحوركم  
وهذا القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف فوجوه وعدمه سواء وأعلاها أن  
يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق  
والسارقة فإن وصف الزانية هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو المؤثر  
في وجوب القطع وذلك لأن الحكم مقرّب على الاسم المشتق كان ما خذله علة  
للحكم على ما عرفت وإذا كانت أعلى درجات الوصف أن يكون علة لا يدل عليها على  
عدم الحكم لأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه  
بما يجوز ثبوت الحكم حينئذ بل شق فأدناها أولى أن لا يدل عدمه على عدم الحكم  
وأو سطر أن يكون بمعنى الشرط فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم  
فمنعه من اتصاله بمحله ويدون الاتصال بالحل لا ينعقد  
سبباً ولهذا لو حلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يحنث  
مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منتهى على الأمر الثاني و  
وجوب عن مفهوم الشرط أيضاً وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحاً بالشرط  
ولكن لا تسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم  
الحكم فكذلك ان عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار  
انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع  
الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم الشروط وهو السبب بالشرط وهو قوله ان  
ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان  
دخلت الدار فلم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فتقوله ان دخلت  
الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة نقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع  
على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله بدون  
الاتصال بالحل لا ينعقد سبباً فلم يكن السبب مجرداً قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم  
لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا لو حلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يحنث  
مالم يوجد الشرط تأييداً والزاماً على الخصم بما هو مجتمعه عليه اى ولاجل ان المغلق  
لا ينعقد سبباً حتى لو حلف احدها والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت  
طالق لا يحنث بهذا القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان  
دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد  
الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد الحكم بقوله انت طالق فيحنث وهذا بخلاف  
خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي بقوله لا يستدل ان الشرط انما  
يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوماً مع كونه موجوداً  
حسباً فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يجد دخل  
على الحكم دون السبب وتقدير الجواب هذا اى دخول الشرط في الحكم

لان الخيار داخل على المحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع  
فباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف في  
السبب باعد امه الى زمان وجود الشرط لاني احكامه هم  
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث  
وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى في المالى فخلل الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار اى خيار الشرط  
في البيع ما خل على المحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل  
الاثبات وهو غير محتمل للخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفي جملة متعلقات  
بالشرط حظر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشرط  
لكن الشرع جواز ذلك ضرورة دفع الغبن فيستقدر بقدر رها وهي تندفع بعمله متعلقا  
بالمحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتملان  
التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب دون الحكم فقياسا  
قياسا مع العتاق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على المحكم دون السبب لو حلف  
احد فقال والله لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق البيع لان شرط الخيار لم يدخل  
على البيع ولم يمنع عنه عن الاعتقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف في السبب باعد امه  
الى زمان وجود الشرط لاني احكامه يعنى ان التعليق بالشرط بعدد السبب الى زمان  
وجود الشرط ولا يعد من المحكم كما مر تشرجه هم تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال  
ان نكحت فانت طالق او ان ملكك فانت حر لا تمل وجود قوله انت طالق وانت حروقت  
التعليق حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك لم يكون محل لرد قوله انت طالق و  
انت حر فلا بأس لوقوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان البيع لا يتحقق الا للبر  
فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى  
بان المالى محتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا اصح فيه تقدير الكفارة على الحنث  
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا ينفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا  
بعد الحنث فلا يصح فيه تقدير الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى في المالى فخلل الاداء  
فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضا تقدير الكفارة



والمال آلة وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعي م ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيرة من الكفارات لانها جنس واحد

قبل الحنث كما هو مبني والمال آلة اي آلة الاداء فيكون المقصود هو الاداء وهو انما يجب بعد الحنث فلا يصح تقديمه على الحنث وانما يقصد عين المال في حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصم هذا الفرق فيها ولا يصم في حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصم هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي م ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذ اوردنا في مسألة شرعية فعند الشافعي م المطلق يحمل على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فمحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى فمحرير رقبة بدون قيد الايمان فعند الشافعي قيد الايمان معتبر هنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه اي عدم الشرط في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ولوجب نفي الحكم عند عدمه في نظيرة اي نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والزجر والحاصل انه بنى كلامه على ان المفهوم حجة قاشلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقا فكانه قيد في كفارة القتل فمحرير رقبة ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لا يجوز بناء على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة واحدة  
بعد أن يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما قال أبو حنيفة  
ومحمد فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلا عمدا  
أو نهارا ناسيا أنه يستأنف

يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا اشتراكها في كونها كفارة وعندنا لا يحمل  
المطلق على المقيد وإن كان في حادثة واحدة بعد أن يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما  
يعني إذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة أو حادثتين ويكون أحدهما وردي حكم  
واحد هـ في حكم آخر لا يحمل المطلق على المقيد أصلا عندنا لا مكان العمل بكل واحد  
منهما إذ يجوز أن يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود  
في هذا الحكم في حادثة أخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكم  
واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثة اثنتان أحدهما كفارة القتل والأخرى كفارة اليمين  
ففي الأولى ورد المقيد كما قال تعالى فحريه ربة مؤمنة وفي الأخرى ورد المطلق كما قال  
تعالى وفحريه ربة بغير قيد الأيمان فلا يحمل أحدهما على الآخر إذ يجوز أن يكون مقصود  
الشارع التعليل في الأولى والتوسعة في الأخرى وكذا لا يحمل أحدهما على الآخر إذا كانا  
في حكمين وإن اتحد الحادث كما بين المصنّ له في المتن بقوله قال أبو حنيفة ومحمد  
فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلا عمدا أو نهارا ناسيا أي للصوم أنه يستأنف  
الصوم يعني من ظاهر بأمركه بأن قال ظهر له كظهوره مثلا ثم أراد أن يكفر بالصوم  
أو الاعتاق فجاء معها في خلال الصوم أي قبل انقضاء صيام شهرين في الليل عمدا أو ناسيا في  
النهار ناسيا فعند محمد وأبي حنيفة يستأنف الصيام لأنه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين  
من قبل أن يتمأسا فثبت بمقتضى النص أن الإخلال عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت  
بصرحه أن التقدير عليه شرط لأن الإخلال من ضرورة التقدير لا يتصور التقدير  
بغيره فكان الواجب عليه شيئين أحدهما التقدير والآخر الإخلال فان غمز عن الأول  
فعليه الثاني والألفاظ الأمران جميعا وقال أبو يوسف والثقات لا يستأنف لأن تقدير  
جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل أن يتمأسا فإذا جاء منها فأتى تقدير  
البعض دون البعض فلا استأنف لفات تقدير الجميع قوله ليلا عمدا ليس قيد اخترازا

ولو قرعها في خلال الاطعام لم يستأنف لان شرط الاخلاء عن  
المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس وذلك منصوص  
عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل  
الاطلاق والعقد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما  
قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص  
المطلق باسم العبد

لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن  
العمد اذ لو جامعها في النهار عمد الوجوب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قرعها في خلال  
الاطعام لم يستأنف يعنى لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل  
الاطعام اى في وسطه فانه لا يستأنف الاطعام بالاتفاق بين علمائنا الشافعية وذلك  
لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس كما مر من انه لا  
يتصور تقدير الصيام على المسيس بدون الاخلاء عن المسيس وذلك اى التقدير منصوص  
عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فمحرر رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين  
من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام  
ستين مسكينا ولم يذكر فيه من قبل ان يتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا مقفلة ولكن  
الحكمين (احد هما اطعام ستين مسكينا واثنيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة) فمختلفان  
واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقدير حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل  
ان يتماسا والاخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الاخر بل يجري كل  
واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدير على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء عنه  
فلا يلزم الاستيناف ان جامعها في خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن  
المسيس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقدير كما في اعتاق الرقبة والصوم  
وكذلك اذا دخل الاطلاق والعقد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل  
المطلق على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اى بسببه  
بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حرو عبد صغير  
او كبير بضع صاع من براد صاع من تمر الحديث اخرجه الدارقطني والبوداودو

## وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لا من احمته في الاسباب فوجب الجمع

عبد الرزاق في مسنده نفى هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اي بسببه  
بالنص المقيد بالاسلام وهو ما ترى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا  
من شعير على كل حر وعبد ذكر وانثى من المسلمين وقال ابو عيسى الترمذي رواه مالك عن  
نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن  
نافع ولم يذكر وافي من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيد اذا دخلا على السبب  
(نحو ادوا عن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيد فان هذين  
التميمين دخلا على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحد هما  
يدخل على ان الرأس المطلق سبب والثاني على ان رأس المسلم سبب لا يحمل احدهما على الآخر  
لانه لا من احمته ولا منافاة في الاسباب فوجب الجمع بين المطلق والمقيد ولا يحمل احدهما  
على الآخر فيجعل كل واحد منهما سببا واما لو كان الحكم واحدا مع اتحاد الحادثة فالحمل  
واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لاعمري في جامع امرأته في نهار رمضان ان يصوم  
شهرين متتابعين رواه ابو داود وغيره وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري على لفظ  
مالك ان يصوم شهرين بلا قيد للتتابع والحكم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما على الآخر  
لان الحكم هو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقيد به بطل الاطلاق وضبط  
المقام ان المطلق والمقيد اذا وردا بالبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف  
فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقيد الآخر لا يحمل احدهما على الآخر مثل اطعم رجلا  
واكس رجلا عاريا ولا يحمل احدهما على الآخر مثل اعتق عني رقية ولا تعتق رقية كافرة  
فلن احدهما موجب لتقيد الآخر بالذات ومثل اعتق عني رقية ولا تعتق رقية كافرة فان  
احدهما يوجب تقيد الآخر بالواسطة لان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها وهذا  
يوجب تقيدا يجاب الاعتاق عنه بالثبوت وان اتحد الحكم فاما ان يكون سنفا او مثنيا فان كان  
الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقية ولا تعتق رقية كافرة لا يمكن الجمع بان لا يعتق اصلا وان  
كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافا للثاني كقائمة اليمين

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه  
فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرة سلاً لان الارسال  
والتعليق يتنافيان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلق بالشرط  
اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرة سلاً عن الشرط اي معدوم  
محتمل للوجود قبله والعدم الاصل كان محتملاً للوجود ولم يتبدل  
العدم فصار محتملاً للوجود بطريقتين

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لان  
كان فلا حصل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في  
بعض الاحاديث ومقيداً بالاسلام في بعضها والايحتمل المطلق على المقيد بالاتفاق  
كما في قصة اعرابي جاء صم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى كذا  
قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على  
الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اي نفى الحكم عند عدمه  
اي عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشرط  
مرة سلاً اي مطلقاً عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجوداً يعني  
عند وجود المحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق  
لاجل المناقاة بينهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اي  
معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرة سلاً عن الشرط اي معدوم محتمل للوجود قبله اي  
قبل الشرط كالطلقات الثلاث المتعلقة بدخول الدار محتمل ان يتحقق وجودها عند  
وجود الشرط اي دخول الدار ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتفخيذ وذلك لان  
العدم الاصل قبل التعليق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً  
لم يتبدل العدم الاصل فصار اي بقي محتملاً للوجود بطريقتين احدهما الارسال والثانيهما  
التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب نظير الارسال والتعليق  
بالشرط فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً  
لانه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدمي يصلح ان يوجد  
بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

له اي حال  
الحكم لان يكون  
معلقاً ومرة سلاً

## ومنهما ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يعلم ان يوجد بطريقتين وانما المناطات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اى بغير الشرط وكذا العكس كذلك يعلم الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البديل اذا المناطات بينهما كما لم يكن المناطات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته مجما جميعا فلذا لا يحمل احدهما على الاخر بل يجمع بينهما ثم في هذا الكلام دفع سوال كان يراد على مسألة التعليق بالشرط تقرير السؤال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصارت الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتناقضين تقرير الجواب انه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المناطات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعد فتأمل ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو مالک والشافعي واتباعهما المزنى والقفال ابوبكر الدقاني وابو ثور ان العام اذا مراد في شخص خاص في نص او قول الصحابة ولم يكن كلاما مبنيًا يخص بسببه سواء كان السبب سوال مسائل بان سال احد في حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا فعليه كذا او قل كذا ولم يقل فلان كذا او فعليك كذا او وقع حادثة بان وقعت حادثة لاحد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فررد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعنده هو كلام العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك المسائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا في حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين الى خلافه ويؤيدهم اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواحدة مقيدة باسبابها على عمومها الا ترى ان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة الجبن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في موارد فعلهم ان العام لا يخص بسبب الورود كذا في غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك في اربعة اقسام فقال

وعندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نعم  
 او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوى سہی رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فسيجد او خرج مخرج الجواب كالمدة عوالى الغداء  
 يقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله  
 لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا انما يخص العام بسببه اذا لم يكن العام مستقلاً بنفسه اى لا يستقل بانفهام المعنى  
 بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الاول كقوله فى جواب من قال اكلن لى عليك  
 الف درهم فقال نعم اوقال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى نقوله بلى ونعم عاماً  
 لا بما منه من حيث انه يصلح جواباً لا نوع من الكلام فنقد ذكر السبب يتعلق به لان كل  
 واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فاما لم  
 يفد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاماً شاملاً لان ذلك شأن  
 المستقل بل يفحص فى السبب واما لو كان كلاماً مستقلاً بنفسه بان يقول لك على الف درهم  
 فهو اقرار مستبد آخر عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف فى المطولات  
 او خرج العام مخرج الجزاء كقول الراوى سہی رسول الله صلى الله عليه وسلم فسيجد وقصته  
 مع قول زى اليمين انصرت الصلوة ام نيت الحديث مروى فى صحيح البخارى وسلموهذا  
 هو القسم الثانى فقوله فسيجد عام صالح فى نفسه لكل مجبور ولكن لما وقع موقع الجزاء بكذا  
 الغاء خص بسببه وهو السهو وذلك لان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب  
 وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام او خرج العام مخرج الجواب ولم يزد عليه كالمدة عوالى  
 الغداء بان قال له اخر تغدى ويقول هو فى جوابه والله لا اتغدى ولم يزد فى الجواب اليوم  
 او معك وهذا هو القسم الثالث فقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء  
 مع مخاطب وغيره والغداء فى منزله وفى غيره ولكنه لما اخرج الكلام مخرج الجواب زاد عليه فيفيد  
 بذلك الغداء الذى دعاه اليه ويصير كأنه قال ان تغدى الخداء التى دعوتنى اليه فكنا  
 نفى هذه الصور الثالث يختص العام بسببه اتفاقاً ولا يعتمد على ابتداء الكلام قط فاما اذا زاد على  
 قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فبينما نحن

فَعِنْدَ نَاصِرٍ مَبْتَدَأُ احْتِرَازًا عَنِ الْغَاءِ الزِّيَادَةِ وَمِنْهَا مَا قَالَتْ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ فِي النِّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَقِيمُوا الزَّكَاةَ أَنَّ الْقُرْآنَ يُوجِبُ أَنْ لَا تُجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لَئِنْ الْعَطْفُ يَقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عَطِفَتْ عَلَى الْكَلَامَةِ وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرْكَهَ أَنْمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لَا قِتْقَارَهَا إِلَى مَا يَتِمُّ بِهِ

وَالْبَعْضُ

بقوله فعند ناصير مبتدأ حيث لا يتعلق بأول الكلام احترازًا عن الغاء الزيادة إذ جعلنا  
خارجًا لشرح الجواب فحينئذ يلغوا الزيادة وهو قوله اليوم لأنه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال  
أن كانت شاهدة على كونه جوابًا ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجعنا اللفظ وجعلناه ابتداء  
فلا يختص بسببه بل يبحث بالتخدي سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره  
قال الشافعي ومالك وزفر أنه يحمل على الجواب بدلالة الحال فيختص بسببه فيردوا لغير ذلك  
الغناء الخالص ومنها أي من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك أن القرآن في  
النظم أي الجمع بين الكلامين مجزئ الواو يوجب القرآن في الحكم أي الاشتراك فيه مثل  
قول بعضهم في قوله تعالى واقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَقِيمُوا الزَّكَاةَ أَنَّ الْقُرْآنَ يُوجِبُ أَنْ لَا تُجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ كَمَا لَا تُجِبُ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ  
لَا قِرَاءَتَهُمَا بِالصَّلَاةِ فِي هَذَا الْقَوْلِ فَهِيَ جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عَطِفَتْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ  
بِالْوَاوِ وَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ قَالُوا لَئِنْ الْعَطْفُ يَقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ  
وَمَقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ هَوَانُ وَجِبَتْ أَحَدُهُمَا وَجِبَتْ الْآخَرُ وَالْآخَرُ لَا تُجِبُ الْآخَرُ أَيْضًا  
وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عَطِفَتْ عَلَى الْكَلَامَةِ أَيْ قَاسَ هَذَا الْقَوْمَ بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ  
الْكَلَامَةِ الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَلَامَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَالِقٌ وَهَذَا طَالِقٌ بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ  
أَيْ الْمَفْرَدِ الْمَعْطُوفِ عَلَى الْجُمْلَةِ الْكَلَامَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَالِقٌ وَهَذَا نَكْمًا الْمَفْرَدِ الْمَعْطُوفِ  
وَالْجُمْلَةُ الْكَلَامَةُ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهَا يَشْتَرِكُ فِي الْخَبَرِ وَهُوَ طَالِقٌ لَا مَعَالَةَ كَذَا أَوْ لِيَأْنِ  
تَشْتَرِكُ فِي الْحُكْمِ وَهَذَا أَيْ قِيَاسُهُمْ فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرْكَهَ فِي الْخَبَرِ أَنْمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ  
وَمَوْقُولُهُ وَهَذَا لَا نَقَارَهَا إِلَى مَا يَتِمُّ بِهِ الْكَلَامُ وَهُوَ الْخَبَرُ فَإِنْ قَوْلُهُ وَهَذَا كَانَ مَحْتَاجًا  
إِلَى طَالِقٍ فَلِأَجْلِ هَذَا الْاِحْتِيَاكِ وَجِبَتْ الشَّرْكَهَ بَيْنَهُمَا بِخِلَافِ الْكَلَامَةِ الْمَعْطُوفَةِ



فأذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قول  
الرجل الامر اته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق  
بالشرط لانه في حق التعليق قاصر فصل في الامر وهو من قبيل  
الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر  
لفظ خاص من تصارييف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل

٣

فانما تامة فأذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه  
كالعليق ثبت ان موجب الشركة هو لا فتقلدون نفس العطف ولهذا اى الاجل ان الشركة  
تثبت لا افتقار قلنا في قول الرجل الامر اته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق  
يتعلق بالشرط وهو دخول الدار الا نأى قوله وعبدى حران كان تاما ايقاعا لكنه في حق  
التعليق قاصر لان بدالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حران التعليق لا التخيير ولم يذكر له  
شرطا على حدة فصار ناقصا في حق التعليق ثبت احتياجه الى الاول في حق الشرط بخلاف  
ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يتعلق بطلاق زينب بدخول الدار  
اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لا اتحاد الجملتين في الخبر فاذا اعاد الخبر  
علما ان غرضه التخيير وكما فرغ المصنف عن بيان تقسيم الرابع وعن الوجه القاسدة شرع في  
بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر ابحاث الاصول يتعلق به فقال فصل في الامر وهو  
اى الامر وهو قولنا انفل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة و  
ابلغة مما ذكرنا من الاقسام العشرين ومن الاولى في قوله من القسم الاول للتبويض والثانية  
والثالثة للبيان ومجتمعا ان تكونا للتبويض ايضا فان صيغة الامر مثل انفل يصدر  
عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصارييف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص  
لانهما ليسا من تصارييف الفعل والتصارييف جمع تصرييف مصدر جمعه باعتبار الارادة  
الانواع وفي قوله لفظ خاص رد على قول الراقية الزاعمين انه مشترك لفظي بين الوجوب  
والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من  
المالكية والشافعية الى ان صيغة الامر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس  
مختصا بما بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امر كما سميت  
الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبي عليه السلام موجبة كالاوامر فلما قال وضع لمعنى

## وموجبه عند الجمهور الا لزوم الابدليل

خاص احتقر به منها فكما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به  
 فقله فان صيغته الامر الدليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لان اتمام  
 الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص  
 وضم لعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا يقال  
 لفرد معين هذا اخل في هذا النوع لانه انسان كساثر افاده كذا في غاية التحقيق  
 وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الا لزوم اى الوجوب الابدليل يدل  
 على غيره فيمتدح على عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة  
 والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات عنه و  
 ابن شريم وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعاني الثلاثة الاول لما اختلف  
 فقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو مذاهب المرنضى من الشيعة وقيل  
 هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الشافعي رحمه الله  
 وقيل بالمعنوي فعندهم هو لا يحكم له بغير القرينة الا ان توقف مع اعتقاد ان ما اراد  
 به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و  
 المتكلمين انه حقيقة في احد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم  
 اختلفوا في عينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن والجبائي  
 في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب ويجاز في ماعداه وذهب جماعة من الفقهاء  
 والشافعي في احد قوليه الى انه حقيقة في الندب ويجاز في ماسواه وذهب طائفة الى  
 انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه  
 حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لا بليس  
 ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركه  
 وهذا دليل الوجوب والاملاذمه الله تعالى على الترك وكان لا بليس ان يقول لك ما  
 الزم متي السجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله  
 امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن امره  
 ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وما دلالة الاجماع فهي ان الامة في كل

والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له في التكرار ولا  
يحمّله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب  
الفعل

عصر لم تنزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة  
المجردة عن القرائن على الوجوب واما اللغة فهي ان السيد اذا امر لمولاة افعل هذا فلولم  
يفعل بعد عاصيا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلولم يكن الامر للوجوب لم يكن ذلك  
واما اذلة باقى الفرق فمذكورة في المطولات والامر بعد الحظر وقبله سواء يعنى ان الامر في  
افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فيه وهذا رد على من قال ان الامر بعد الحظر  
اى المنع للإباحة وقبله للوجوب كما في قوله تعالى واذا حلالتم فاصطادوا لان الصيد كان  
حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالى فاصطادوا بعد الحرمة  
افاد الاباحه ونحن نقول هذه الاباحه لم يفهم من الامر بل من قوله احل لكم الطيبات  
والا فقد جاء الامر للوجوب ايضا بعد الحظر في القران كما في قوله تعالى فاذا انسلخ  
الاشهر الحرم فانتلوا المشركين حيث وجدتموه فان القتل في الاشهر الحرم محظور والقتل  
الثابت بقوله فانتلوا واجب بعده ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله يعنى ان الامر  
باعتبار الوجوب لا يقتضى التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله ايضا كما ذهب اليه  
الشافعي فاذا قيل صلى كان معناه افعل فعل الصلوة مرة لا يقتضى ذلك التكرار  
ولا يحتمله لان لفظ الامر مثل اضرب صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل يعنى  
انما لا يقتضى الامر التكرار ولا يحتمله لانه مختصر من طلب الفعل بالصدر فقولاك اضرب  
مختصر من اطلب منك الضرب كما ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي  
والمصدر المختصر منه فمد لا يحتمل العدد فكيف يقتضى التكرار وكيف يحتمله وقال الشافعي  
سلنا انه لا يقتضى التكرار لكنه يحتمله لانه مختار ان المصدر المختصر منه معرف فهو وان  
كان فمد لكنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصاير معنى كل فرد فيراد ايقاع كل فرد  
وهذا معنى احتمال الامر التكرار والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بخير  
النية ايضا والمحتمل لا يثبت بخير النية اصلا ولما كان يتوهم من قوله لفظ الامر صيغة  
اختصرت لمعناها طلب الفعل انه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفردي ايضا

لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد قلنا في قول الرجل لا امرأته  
 طلقى نفسك انه يقع على الواحد ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه  
 لا تصح نية العدد الا ان تكون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها  
 فصار من طريق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر  
 بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان  
 والنذر المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهبي اصحابنا

دفع هذا التوهم بقوله لكن لفظ الفعل الذى اختصر منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل

فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات اذ الفرد ما لا يتركب فيه والعدد ما يتركب  
 من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان ولهذا لا يوجب الامر لا يحتمل العدد قلنا في  
 قول الرجل لا امرأته طلقى نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوى الثلث لان الواحد فرد

حقيق متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان  
 تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلقى نفسك لانه عدد دهمض ليس بفرد حقيقى  
 ولا حكمي والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله فكيف يصح النية الا اذا كانت تلك المرأة امة  
 لان ذلك المذكور هو الشئان في حق امة جنس طلاقها كالثلث في حق الحرمة جنس الطلاق

ن  
 ولعلنا

فصار من طريق الجنس واحدا اى يكون ذلك باعتبار الجنس فردا حكميا فيصح النية واما اذا  
 قال طلقى نفسك ثنتين فيقع الشئان لا لاجل انه بيان تفسير له لان طلق لا يحتمل ذلك  
 حتى يكون ثنتين بيان تفسير له بل لاجل انه بيان تعبه لما قبله ولما فرغ المصنف من احتمال الامر  
 التكرار وعدم احتمال شرع في بيان انه مطلق عن الوقت ومقيد بمفعول ثم الامر المطلق عن الوقت  
 وهو الذى لم يتعلق اداءه بالمأمر به فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء يفوته كالامر

بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء  
 على الفور في الصحيح من مذهبي اصحابنا فان كل واحد من تلك الامور لا يتقيد بوقت يفوت  
 يفوته بل كلما ادى يكون اداء وان كان التججيل مستحباً وزهيب بعض اصحابنا كالشيخ ابى الحسن  
 الكرخي وبعض اصحاب الشافعي كابي بكر الصيرفي وابى حامد الى انه يجب على الفور احتياط الامر  
 العبادة بمعنى انه ياتى بالتأخير وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينهم ولا لا يعد قاضيا عندهم  
 ايضا بالتأخير وعندنا لا ياتى الا في اخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

والمقید بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدی وشرطاً للاداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار والاداء يفوت بفوته فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التججيل قبله فكان سبباً والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاداء نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى بان لا يكون الوقت معياراً بل يفضل عنه وشرطاً للاداء والمراد بكون الوقت شرطاً للاداء ان لا يصح للمأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته وسبباً للوجوب والمراد بكون الوقت سبباً للوجوب ان يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمور به حتى يختلف المأمور به باختلاف صفة الوقت نقضاً لما كان كما لا وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما اثبت المصنف تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلاث والاداء يفوت بفوته فان صلوة الظهر مثلاً يفوت اداء بفوت وقت الظهر ولا يصح اداؤها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطاً هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملاً في وقته الكامل ويكره في اوقات مكروهة ويفسد التججيل قبله فكان سبباً هذا هو الصفة الثالثة

ف ثم هنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه التحقيق هو تابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهرى هو الوقت اقيم مقامه لتوارد التعريف فيه ووجوب الاداء سببه التحقيق تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقدير على السبب والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذ الظرف ما يؤدى فيه لابعده ولذا قيل في التقضى عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشرع في الاداء والكل في القضاء والاصل في هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشأن لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

ان يكون كل الوقت سبباً لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب لا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاقتصار على الاداء في

ان يكون كل الوقت سبباً يعني مع رعاية كونه ظراً فلا يمكن ان يجعل جميع الوقت سبباً لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه يعني لوجعل كل الوقت سبباً لفات احد المعنيين من الظرفية والسببية لانه جئت لا يجر اما ان يؤدي المأمورية بعد الوقت او قبله او فيه فان كان الاول اى ادى بعد الوقت فيه ان كان رعاية معنى السببية لان السبب يتقدم على السبب فلذا فرض الوقت سبباً لان المأمورية ان يوجد بعد الوقت ولكن يلزم ج تأخير الاداء عن وقته فيغتوح معنى الظرفية لان الظرفية تقتضي ان يكون الاداء في الوقت وان كان الثاني اى ادى قبل الوقت امكن الثالث اى ادى في الوقت ثم وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب او المعية فيغتوح معنى السببية لان السبب لا يتقدم على السبب ولكن لا يوجد مع

له اى من رت  
المزوى من وقت  
هه

السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سبباً فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فالسبب في هذا القسم هو ان الشرع فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يقهر يتجهل بالتحريمة وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلاة اديت في اول الوقت فيكون ان الشرع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤدي في اول الوقت ينتقل السببية الى الاجزاء التي بعد اديت فيها الصلاة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثاني فان لم تؤدي في الاجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فلم تكون ان الشرع من الاجزاء الناقصة وهذا في العصر خاصة فان الاجزاء الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدراً رايهم فيه التحريمة عندنا ومقدراً يؤدي فيلزم ركعات عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا كله اذ اديت الصلاة في وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فلم يضلح الوجوب الى جميع الوقت لزال المانع عن جعل كل الوقت سبباً فان الشرع لا يكون سبباً وهذا قسم رابع وهذا خلاصة ما لي في كلام المصنف شرع الاول في القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو السبب لا يتصل الاداء به ان الشرع هذا ان كان هو سبباً ولا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء بعد بشرط ان لا ينتهي الى الجزء الناقص وهذا قسم ثان وقوله لا نسلم وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاقتصار على الاداء في

شرع فيها والله

ولم يحز تقديره على ما سبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدي الى الخطي  
عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند  
زفره والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية  
فيه لما يلي الشروع في الأداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال  
السببية اليه

الا قرب بالاداء دليل على قوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني انما قلنا ان السبب هو بعض  
الوقت وهو جزء يتصل به الاداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى  
البعض للضرورة القدرناها من لزوم تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه وليس بعد الكل جزء  
مقدر اى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوها لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدر لم يقال  
انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اى جزء متصل  
به الاداء لانه متصل بالسبب والا حصل في السبب الاتصال بالسبب وقوله ولم يحز تقديره  
اى تقدير معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى الخطي عن القليل بلا دليل  
دفعه دخل مقدار تقرير الاداء لسلطان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن  
جازا ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء فيحصل السبب الاجزاء السابقة على الاداء  
المختصة بالاداء لا الجزء الذي يتصل به الاداء خاصة وتقرير الجواب ان ذلك يؤدي الى الخطي لى المتجاوز  
من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء  
الادنى فانها السببية لغير الكل والجزء الادنى وهو ما سبق على الاداء من الاجزاء اى تلك بلا دليل ثم كذلك  
اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء ينتقل السببية من الثاني  
الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفره ومقدار ما ان يؤدي فيه اربع ركعات فلا ينتقل  
السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا  
وهو مقدار ما يسع فيه التسمية وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه الى  
الجزء الناقص وهو مقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفره ومقدار ما يسع فيه التسمية  
عندنا فتعين السبب فيه اى في الوقت الناقص لما يلي الشروع في الاداء يعني في ذلك الوقت  
الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التسمية عندنا فتعين السببية لغيره بشرع  
في الاداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الجزء وما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون وسفر والإقامة  
والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان  
ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً فاذا اعترض الفساد بطلوع  
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف  
في وقت الاحمر اروجب ناقصاً فيتأدى بصفة نقصان

والواجب لا يسم فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسم فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل  
والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء تعريض على قوله فتعين السببية  
فيه يعنى اذا تعين السببية ذلك الجزء والتأقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم  
الكافر او بلغ الصبي او عقل المجنون او سافر المقيم او اقام المسافر او حاضت المرأة او طهرت الحائض  
يعتبر ذلك الوقت حتى ان كان الوقت بحيث يسم فيه التجرمة تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين  
وتجب صلوة المقيمين على من اقام في ذلك الوقت وان كان مسافراً في سائر الاجزاء وتجب صلوة السفر  
على من سافر في ذلك الوقت وان كان مقيماً في الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث  
يؤدى فيه اربع ركعات فان الوقت باقيا بعد المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه

حال المسافر والمقيم وايضاً يعتبر بصفة ذلك الجزء وفي الصفة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحاً كما  
في الفجر فان وقت الفجر من الابداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالركعة بخلاف العصر فان  
وقته بعد احمرار الشمس بصيرنا فصلاً مكرراً واجب الفرض في جميع اوقات الفجر كما لا كمال السبب  
فاذا اعترض الفساد في الفجر بطلوع الشمس بطل الفرض عند تخلفا للشافعي لان الصلوة وجبت كاملة  
لكمال السبب فلا يتأدى بصفة نقصان فعليه ان يستأنف صلوته ودليل الشافعي ما رواه الشيخان  
عن ابى هريرة عن ادراس ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادراس الصبح ومن ادراس ركعة  
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراس العصر ونحن نقول وقم التعارض بين هذا الحديث  
وبين النوى الوارد عن الصلوة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء كما هو مروي في الصحاح  
فرجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجح القياس هذا الحديث في صلوة العصر وحددها في  
صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكورة في المطولات وان كان ذلك الجزء فاسداً اي ناقصاً لانه منسوب  
الى الشيطان كما في العصر يستأنف في وقت الاحمر اى كوقت الاصفر اى يؤدى فيه عصر ذلك اليوم  
وجب الفرض ناقصاً لنقصان السبب فيتأدى بصفة نقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت



ولا يلزم على هذا ما اذا ابتداء العصر في اول وقته ثم مدة الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفته الكمال فلا يتأدى بصفته النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه

الناقص حق اذا اعترض الفساد بالغرب لم يفسد الصلوة لانها ما كانت واجبة ولا يلزم على هذا ما اذا ابتداء العصر في اول وقته ثم مد إلى ان غربت الشمس جواب سوال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا لم يترجح به السوال لانكم الآن اثبتتم ما وجب كاملا لا يتأدى بصفته النقصان فعل هذا الشرع احد صلوات العصر في اول الوقت ثم مد بها بالتعديل التطويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوتها لان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شرعا في الوقت الكامل ونحن انكم نقولون انه لا يفسد صلوتها مقرر الجواب ما بينه المص بقوله فانما لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا حاصله انما يلزم الفساد لضرورة ابتداءه على العزيمة فان الشارع جعل الحرمة للكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذا القدر رمز الفساد لامر الحرمة عفو لان الاحتراز عنه اى عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلما قلنا لا يفسد صلوتها واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فانت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا والقسم الرابع لزم الضرورة للناحية عن الكل الى الجزء يعنى انما يضاف الوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا انزال وهو كون الوقت ظرفا مع كونه سببا فخر ليس الوقت بنظر فوجب الفرض بصفته الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتأدى بصفته النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعنى لما وجب القضاء بصفته الكمال لكمال السبب لا يجوز ادائه بصفته النقصان في الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الوقت اشتراط ثبوت التيقن بان يقول نيت ان يصل ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا فصالحا للوقوف وغيره من القضاء والنوافل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النوع الاول من الوقت مع اقسامه الاربعة شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الوقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه والمعيار هو الذى استوعب الوقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يربط اضعاف اليه من حكمه ان لا يبق غير مشروعا فيه  
فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند بل حنيفة  
ولو نوى النقل ففيه ريبان ولما المرض في الصبح عندنا ان يقع صومه عن الفرض بكل  
حال لان رخصته متعلقة بتحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة  
فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة لعجزه مقدار قيام سببه وهو السفر

بطوله ويقصر وقته وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يربط اضعاف اليه يعني هذا القسم موقت الصوم فان الصوم  
يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بأزيد الوقت وينقص بانقاصه ولا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت  
الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا  
لان الاضافة دليل السببية كما ستعرف ولم يذكر هنا كونه شرط الاداء مع انه شرط له انقله على انه لم يربط بكونه  
موقفا للوقت شرط الاداء في كل وقت فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من الوقت والنوع الاول منه الا ان الاول  
ظرف وهذا معيار ومن حكمه ان لا يبق غير مشروعا فيه وذلك لانه لما كان شهر رمضان  
معيارا للصوم فخصه بغير الفرائض من صوم النوازل والقضاء وغير مشروعة كما قال على السلام اذا انقض شعبان فلا  
صوم الا في رمضان اورد على القارئ غير من على ما حدث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف فترفع على  
قوله لا يبق غير مشروعة يعني لصام الصحيح المقيم بنية مطلق الصبح بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة  
الفرض فيقيم عن رمضان فكان الخطأ في الوصف بل يقول نويت النقل والقضاء او الكفارة او التذوق من رمضان  
ولما راد بالخطأ ما عند الثوب الا عند الحد فان العادة الخاطئة في هذا الحكم سواء الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند بل حنيفة  
استثنى من مطلق اى يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ناوليا في رمضان من  
واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه عند بل حنيفة يقيم ما نوى لا عن رمضان لانه لما خيّر بين الافطار والصوم بتغير  
بعد ذلك بين الاكل واجبا خروفا يقيم عن رمضان لان شهر الشهر موجود في حصة القويم والرخصة الانظار  
انما كانت اليسر فاذا صام ولم ياخذ باليسر ولا حكمه الى الاصل ولو نوى النقل ففيه ريبان في رواية يقيم عن  
صوم رمضان في ثمانية من النقل لما المرض في الصبح عندنا ان يقيم صومه عن الفرض اى عن رمضان بكل حال  
سواء كان صومه بنية النقل والقضاء او الكفارة او التذوق لان رخصته متعلقة بتحقيقة العجز فيظهر من نقل الصوم  
فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لانما صام وتحمل الحجة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق  
بالصحيح والصحيح يقيم صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطأ في الوصف واما المسافر فيستوجب  
الرخصة لعجزه مقدار اى تقدرى لا تحقيق لقيام سببه اى سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر الغالب

الحاجة

فلا يظفر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدي حينئذ بطريق  
التنبية الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المندور في وقت  
بعينه لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد  
لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب  
بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف

الحاجة

يفضي الى المشقة فاذا صام للمسافر فلا يظفر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري قيام سبب  
العجز وهو السفر الحاصل ان رخصة المسافر يعجز حكمي السفر قائم مقامه فاذا صام للمسافر لا يفوت العجز بوجود  
السفر فيتعدي حق الترخيص الثابت للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب حينئذ اي حين لم يبطل ولاية  
ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبية اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان  
ترخصه الشارح لنا بالانظار للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب دليل وتنبية على لنا ولاية  
الترخيص باداء الصوم للحاجة الدينية التي اشد من حوائج الدنيا وهي دفع العذاب عن نفسه فاذا  
صام للمسافر لم يبطل ولاية الترخيص له فاذا لم يبطل وقم صومه عما نوى ومن هذا الجنس اي من جنس  
ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كنه رمضان الصوم المندور في وقت بعينه اي في وقت معين  
مثل ان يقول سه على ان الصوم يوم الخميس هذا واختاره عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان  
اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب  
هو النذر لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعنى الصوم المندور ومثل صوم  
رمضان في كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كون الوقت معيارا له فمفهومه اما كونه سببا  
لوجوبه فهو انما يعبر اذ ايصير الصوم المندور واجبا يقال سبب وجوبه هو الوقت لا ان يضاف اليه  
فنعقول انه وان كان نفلا في الاصل كما هو الاصل في غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر  
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق  
العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا اثبت الوجوب بالنذر رافق النفل ضرورة  
فصار صوم الوقت اي المندور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل وان بقى محتملا  
لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا اثبت انه مثل صوم رمضان  
فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف يعنى يقع عن النذر وبمطلق اسم الصوم بان ينوى ان يصوم  
ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر كذا يقع عن النذر ومع الخطأ في الوصف بان ينوى النفل كصوم رمضان

ووقف مطلق الأساك على صوم الوقت وهو المنذر لكنه اذا صامه  
عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعيين انما حصل بولاية  
النذر وولايته لا تعدوه فصم التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان  
لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو  
ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت  
مشكل توسعه وهو الحج

ووقف مطلق الأساك على صوم الوقت وهو المنذر يعنى اذا وجد الأساك عن الاكل والشرب  
والجماع في اول اليوم الذى نذره فيه الصوم لا يتيه له في الأساك يتوقف ذلك الأساك على الصوم  
المنذر وحق نوى قبل الزوال عن المنذر ويقع عنه لكنماى الناذر اذا صامه اى صوم الوقت عن واجب  
اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن

صوم المنذر ولان التعيين اى تعيين الناذر الوقت للصوم انما حصل بولاية الناذر ولا يتيه لا تعدو  
اى لا يجاوز عنلى غيره فصم التعيين الذى هو تصرف فى مشرع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو  
ان لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقان لا يبقى

الوقت محتملا لحق صاحب الشرع فلا اى فلا يصح التعيين والحاصل ان الصم المنذر ولما كان  
واحدا من جهة انه لم يبق محتملا للنقل فان صامه بمطلق الصوم او مع الخطأ فى الوصف يقع عن  
المنذر ولا يقع عن النقل اصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الاخر من كفارة او قضاء فيصطلح صوم  
الوقت لانه ليس بواحد من هذه الوجوه بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم  
الوقت محتملا فان نوى من الليل عن واجب اخر يقع صومه عنه لان المنذر وحاصل الدليل الذى  
اورع عليه المحقق بقوله لان التعيين لم هو ان تعين الناذر ذلك اليوم لصوم المنذر انما حصل بولايته  
فيصم ذلك التعيين فيما له حق من النوافل فبعد تعيينه لا يبقى النقل فلا بل يصير واجبا ولا يتعدى  
ولا يتغير ليس له حق فيه فلا يصح تعيينه فى حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق  
صاحب الشرع من الواجبات بعد تعيينه هذا التوضيح المقام واما انما يستوره بعد نوايا الكلام  
والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وقمر الاشكال و  
الاشياء فى وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه  
لا يؤدى الا فى بعض عشرة ذى الحجة والحال وقته شوال وقته القعدة وعشرة ذى الحجة

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وجيوتته مدة يفضل بعضها كحجة  
اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد ريمسعه التأخير لكن بشرط ان  
لا يقوته في عمرة وعند ابي يوسف ريمتعين عليه الاداء في اشهر الحج  
من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فظهر ذلك في حق  
المائمه لا غير حتى يبقى النفل مشروعا

فيكون الوقت فاضلاً فمن هذا الوجه يكون ظرنا الوقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدي في هذا الوقت  
الحج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم والثاني ما بينه المصم بقوله فانه اي الحج فرض العمر اي  
لا يفرض في العمر الامرة واحدة ووقته اشهر الحج لاكل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع  
في ذلك الوقت الحج واحد من جنس واحد وحيوته مدة يفضل بعضها كحجة اخرى يعني لو بقي للمكلف  
حياتاً الى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه واداء في العام الثاني والثالث تجاوزا ويكون اداء  
فكان حياة المكلف وقتاله وهي طرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الطرف بهذا الوجه فهو مشكل  
لوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التسرع وابو يوسف اعتبر جانب التضييق كما سيأتي ولما كان قول محمد  
راجحاً عند المصنف ذكر التسرع فقط ومن حكمه ان عند محمد ريمسعه التأخير لكن بشرط ان لا يقوته  
في عمرة يعني عند محمد وجوبه بطريق التسرع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص  
له ان يؤديه في العام الثاني والثالث الى اخر عمره بشرط ان لا يقوته منه وعند ابي يوسف  
يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات يعني عند  
ابي يوسف لا بد له ان يؤدي الحج في العام الاول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات اذ الحيوة  
الى العام الثاني او الثالث امر موهوم فظهر ذلك في حق المائمه لا غير يعني ظهراً لا اختلاف المذكور  
حق المائمه لا غير حتى اذ الميزور في العام الاول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسف ثم اذا  
اداء في العام الثاني برفعه عنه هذا المائمه وهكذا الحال في كل عام وعند محمد لا يائثم الا عند  
الموت او علاماته اذ الميكن اداءه ولكن كل اذى يكون اداءه عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا  
غاية لقوله لا غير يعني لما لم يكن ثمرة الخلاف غير المائمه فلونوا احد حجة النفل عليه مجتمعا اسلام  
لوقوع حجه عن النفل بانفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضا  
وابو يوسف انما حكمه بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات فلا يؤثر هذا التعين في صحة  
النفل كما خروقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير لا في المنع عن

وجواز عند الإطلاق بدلالة تعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام **فصل** في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

صحة صلوة اخرى وقال الشافعى بلغونية النقل ويقع عن الفرض وقوله وجواز اى المجموع عند الإطلاق اى إطلاق النية بان ينوى الحج من غير تعرض للفرضية بدلالة تعيين من المؤدى دفع دخل مقدور تقرير الدخول انما لم يظهر استعين في حق النقل حتى يبقى مشرعا فلا بد من التعيين في النية بان ينوى الفرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون يجوز ان الحج بمطلق النية تقرير الدفع ان تعيين النية حاصل بدلالة حال المؤدى اذ الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام يعنى انه لا يقصد انتقال مع ان الفرض باق بذمته فصار الفرض متعيناً بدلالة الحال ولا يحتاج ح الى التعيين الصريح وصار كما اذا اشترى شيئاً بدينارهم مطلقاً يحكم على نقد البلد بدلالة تعيين من المشتري والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المصنوعاً للثامن الموقت جعله صاحب التوضيم وغيره نوعاً رابعاً وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لاسباب الكفارات والندور المطلقة والقضاء والمص لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الاخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت

فصل

في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان احدهما اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية وهى متعلقة بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير فى سببه للواجب وفى مستحقه للواجب اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلاة والشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت فى وقته كالصلاة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصداقة الفطر والمراد بالتسليم الاخراج من الوجود الى العدم فى الوقت المعين له والافعال اعراض لا يمكن تسليمها وثانيهما قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تغلق بالاسقاط

واختلف المشأخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي  
يوجب الاداء قال عامةهم بأنه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء  
اصل الواجب للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت  
لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

يعني القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده اى بتسليم الواجب من عند المكلف هو  
حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحترق يقول من عنده عند ادائه اليوم قضاء عن ظهر  
امه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف الفعل الذي هو  
حق المكلف الى ما كان واجبا عليه وقوله وهو حق تأكيد له وتوضيح له بان المراد (من توفرت عنده) ان يكون  
حقه لا مجرد الحضرة وقد يستعمل الاداء في موضع القضاء مجازا كما يقال نويت ان اودى ظهري  
الامس اى ما قضى لان ادائه ظهر الامس بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الاداء  
مجازا كما ان قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم اى اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اى  
اديت لان الجمعية لا قضاء لها ولذا ثبت هذا في مجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشأخ  
في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر  
لا السبب المعروف فاعني الوقت لان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الوجوب  
يضاف الى الوقت فالأصل ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند عامة المحققين من كثر  
الحنفية وبعض اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل عامة اهل الحديث واليه ذهب القاضى الامام ابو زيد  
وشمس الامتوخ في الاسلام والمصنفين وقوله قال عامةهم بأنه اى القضاء يجب بذلك السبب وهو  
الخطاب اى الامر الذي يوجب الاداء وعند العراقيين من مشأخنا وعلمت اصحاب الشافعي عامة للتعلة  
لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله  
تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام حال بعينه على وجوب القضاء لاجابة الى نص جديد  
يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسي احدكم صلوة او ناسى غزاة فليصلها اذا ذكرها  
براه مسلم وزاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة  
من ايام اخر بل ورحم هذا النص للتنبيه على ان الامار بان في ذمتكم بانصين السابقين  
لم يبق بالفتوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وعفه وهو فضل  
الوقت للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدي الى المندورات  
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف  
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه  
لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل  
لان القضاء وجب بسبب آخر

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيما نصان المذكوران سابقا بقاء نفس  
الصلوة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادرا على اتين مثله قربته من عند نفسه معقول وكذا  
سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانما جاز عن اتين فضل الوقت ولا مثله ولا  
هنا حق بان يحذف من نفس الصلوة والصوم لانه على اتين مثلهما قربة من عند قادر وكون  
بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امر معقول في المنصوص عليه يدل على ان الواجب  
ليسقط مجزؤ الوقت وان هذا النص طلب تفرغ الذي متن ذلك الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء  
ولو وجب بما ينشأ من حقيقة قضاء حقيقة ثبت في المنصوص عليه ان الواجب للقضاء هو ما وجب  
الاذا كاهفت انما وذلك امر معقول كما عرفت ايضا فيتعدي ذلك الحكم وهو بقاء الواجب  
للقضاء على المثل الى المندورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف مما لم يرد فيه نص فقلت  
كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد  
هو المندور من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفريق الثاني  
لا يبدل القضاء من نص جديد اما صرحا كما في الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسي  
احداكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكرا ايضا الآية او لا وهو استغويت او الغوات فمما  
لم يرد النص الصريح فيه للقضاء المندور من الصلوة والصيام والاعتكاف تقويت للمكلف ذلك  
بمنزلة نص جديد لقضاء وكذا افاته هذا البعض فلا يظهر ثمة الخلاف بين الفريقين الا في  
التحريم فعند الفريق الاول يجب القضاء في الكل بالنص السابق وعند الفريق الثاني يجب القضاء  
بالنص الجديد او بالتغويت او الغوات وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف  
لعذر مانع من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم  
الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل لان القضاء وجب بسبب آخر دفع سوال يرد على الفريق  
الاول وهو انه اذا نذر احدا ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر مانع



## ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة

من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في ضمن رمضان آخر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النفل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذي اوجب الاداء بل سبب آخر اذ لو كان السبب للقضاء هو سبب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذرهم لوجب ان يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني كما صح الاداء في ضمن رمضان الاول كما هو مذهب ابى يوسف رح او يقطع القضاء اصلاً لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب آخر وهو التقويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكمال وهو الصوم المقصود تقرير الذم عن الاعتكاف لا يتحقق بخير الصيام فاذا نذرنا الاعتكاف فقد نذرنا الصيام المقصود ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصود لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فالاجل هذا الشرف امتنعنا من الصوم الاصل المقصود وهو النفل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصل وهو صوم النفل لاجل ان القضاء واجب بسبب آخر كما قلنا فان قلت لم لا ينتظر الى رمضان الثاني حتى يؤديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثاني امر وهم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لوبقى حيا الى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه في هذا رمضان قلت رمضان الثاني ليس خلفا لرمضان الاول ولا محلا للمندبر فكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ من سبب وجوب القضاء شرع في انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه الا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بالتشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكامل ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض الى الكامل منه ما يؤديه الانسان بوصفه اي مع وصفه على ما شرع اي على الوجه الذي شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانما ادا على وجه مشرّع عليه فان الصلوة انما شرعت

واما فعل الفرد فاداء فيه قصورا لا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد و  
فعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء باعتبار انهما التزام  
الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك حقيقة و  
لهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة كما لو صار  
قضاء محضاً بالفوات ثم وجداً مغيرة

بجماعة لان جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يومين كما هو مروي في الصحاح  
واما فعل الفرد فاداء فيه قصور هذا امثال للاداء العاصم فانه اداء على خلاف ما شرع  
عليه لا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد تأييد لقصور فعل المنفرد ودليل على  
ان هذا اداء قاصر فان الجهر صفة كمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة  
السجود تركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل ينبغي  
ان يكون اداء المنفرد كاملاً لانه هو الواجب بالامر لا ناقصاً والاداء بالجماعة  
يكون اكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان الجماعة في حكم  
الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصاً  
وفعل اللاحق هو الذي ادرى كاول الصلوة مع الامام ثم فاتته الباقي بان احدث  
خلفه فانصرف للوضوء ففاتته الباقي بعد فراغ الامام اداؤه من حيث بقاء الوقت  
يشبه القضاء باعتبار انه التزام الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك  
الاتزام حقيقة وان كان هو خلف الامام حكماً فاذا لم يؤد كما التزم صراً  
شيئاً بالقضاء ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث  
التبع جعل اداء شيئاً بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا لا يوجب له ان يشبه القضاء  
لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة هذه ثمرة كونه شيئاً بالقضاء و  
توضيحها انه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى  
مصر للوضوء ونوى الإقامة في موضعها ثم جاء حتى فراغ الامام ولم يتكلم وشرع  
في اتمامها للصلوة فلا يتعدا رباعاً بل يصل ركعتين كما لو صار قضاء محضاً بالفوات  
ثم وجد المغيرة يعني كما لا يصل ارباعاً فيها صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد  
المعين بان ينوي الإقامة كذا لا يصل ارباعاً في الصورة المذكورة فان لم يقتد بمسافر

بمختلف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان قضاء  
بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالقديتي في باب الصوم في  
حق الشيخ الفاني واجاج غير ماله ثبت بالنص

بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعدا وتكلم ثم استأنف ويكون مثل ذلك للمسبوق فيصير  
فرضه رابعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بخلاف المسبوق بان يقتدى  
المسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدى الاقامة  
فانه يتم رابعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو قاضيا في قدر الباقي بل هو مؤدى  
فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم ادا هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا لوتر  
فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير رابعا والقضاء نوعان والاولى ان  
يقول القضاء انواع قضاء محض وهو ما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى  
الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصله الاحقية ولا حكما  
والمراد بها هو في معنى الاداء ما هو خلافه ولعنى بالمثل المعقول ما يدرك مثله  
بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك مثله لا شرعا  
وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المصن  
القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل  
معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول  
كالقديتي في باب الصوم في حق الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف  
فعليه ان يفدى بكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويق او زبيب او صاعا من  
تمر او شعير واجاج غير ماله فان من لم يستطع الحج لعجز دائمه فعليه ان يامر غيره  
بان يحج عنه ولو تيه المال الذي يحج به ثبتاى الفدية واجاج غير ماله بالنص و  
هو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة  
لا مقدرة اى لا يطيقونه كما في قوله تعالى بين اسه لكم ان تضلوا اى لان لا تضلوا  
او تكون الهرة فيه للسلب اى يملكون الطاقة والا فلاية منسوخة على ما قيل ان في  
بدء الاسلام كان الطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفي اجاج  
الغير هو الحديث ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فریضة الله على عباده في الحج

ولا نقول المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه  
يحتمل ان يكون معلولا بعلّة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي  
اهم منه فامرنا به بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا لقبول  
من الله فضلاً

ادركت الى شيخنا كبير الايثار على الرحلة افانح عنه قال نعم وذلك في جملة الوداع متفق  
عليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخي نذرت ان يحج وانما  
مات فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين كنت فاضيه قال نعم قال  
فاقض دين الله فهو احق بالفضل متفق عليه اقول في اكثر الروايات اجماع بغية الهمة وضم  
الحاج بمعنى احرم عنه وادى افعال الحج عنه فعلى هذا الدلالة في الحديث على ان الاتفاق  
قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قولها ان اجماع امر احدا  
بان يحج عنه وفي بعض الروايات اجماع بضم الهمة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك  
صحيح ولا نقول المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر اما معنى فلان الصوم تجوز  
النفس والفدية اشياء ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر اما معنى فلان النفقة عين و  
الحج افعال وهي عراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير  
معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما ثبت الفدية في الصوم  
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكننا ان النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بعلّة العجز  
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محض لا تتعلق لوجوبها ولا لانها  
بالمال بل هي اهم منه اي من الصوم لانها عبادة بنفسها تكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم  
فانه عبادة بواسطة فمرنا بالنفس فامرنا اي المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا لقبول  
من الله فضلاً جواب سوال مقدر تقديره ان الفدية في الصوم للشيخ الثاني لما كانت غير معقولة  
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون انه من مات عليه  
صلوة واوصى بالفدية فعلى الوارث ان يعدى لكل صلوة بقدر ما يعدى لكل صوم على المذهب المختار  
وتقرر الجواب في جواب الفدية وقضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان النص الموجب  
للفدية في الصوم يحتمل ان يكون مخصوصاً به ويحتمل ان يكون معلولا بعلّة عامة وهي العجز فكما امرنا  
في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد في الزيادات يجوز ثبوت شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت لهذا قال ابو يوسف الصوم فامرا بانفدية فيها احتياطا فان كفت عنها فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا

فقال محمد في الزيادات يجوز ثبوت شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالشاة قط كما اذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير ان يصار نحو القبول من ان شاء الله تعالى فكذا هنا قوله ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت

جواب سوال آخر يراد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قهرتها بالنسبة الى غير معقولاتها اتلاف الحيوان وتعديبه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائما مقامها بطريق التعديية وانكم يجعلون التصديق بعين الشاة (فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية) والتأخير او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكتم الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه لم يضر حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر تقرير الجواب اننا لا نجعل التصديق بعين الشاة او بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما الزمتم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعاً ويكون التصديق بعين الشاة او بالقيمة اصلاً وتكون هي قائمة مقامه بعرض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكريم ان يضيف باطبيب العام عنده وهو المهيئ المزيّن المراق منه الدم ولذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعنا الى ما هو الاصل وهو التصديق بالعين او بالقيمة اذ هو المشرع في باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصديق لان التضحية في ايامها محتمل ان تكون اصلاً تنقسم الى احتمال ان تكون خلفاً او الاصل هو التصديق فمادت الايام موجودة ونحن الاحتمال الاول وقلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير وقلنا بوجوب التصديق ولهذا

اي لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الابرار التزاما قال ابو يوسف

فيمر ادرى الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من  
عنده قربة لكننا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة  
لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً وهذه الاقسام كلها  
تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المصوب اداء  
كامل واردة مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد  
الغاصب اداؤاً قاصراً

فيمر ادرى الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة يعني من ادرى الامام  
في صلاة العبد في الركوع ويعلم ان اداؤه يرفع راسه لاشغل بالتكبيرات قائماً فله ان يدخل في  
الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات في الركوع عندنا في يوسف ولا نأخذها فأتت عن موضعها وهو القيام  
وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح قضاءها فيه كالقراءة والقنوت وعندنا يكبر في  
الركوع من غير رفع يدين لان الركوع فرض والتكبيرات وليجة فبراعى حالها حق الامكان فرفع اليدين في  
التكبيرات سنة وكذا وضعها على الركبتين في الركوع سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا نظير القضاء الذي  
هو شبهه بالاداء لان هذا افضل من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبهه  
بالاداء كما بينه المصنف قوله لكننا نقول بان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله  
ولان من ادرى الامام في الركوع فقد ادرى الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة فتدبر  
فباعتبار هذه الشبهة اي المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اي التكبيرات في الركوع  
احتياطاً ونما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعها من حقوق  
العبد فقال وهذه الاقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق في حقوق العباد  
ايضا كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب  
اداء كامل لانه اداء كما غصب من الاصل والوصف فكان كاداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى و  
مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصراً يعني عجز العبد المصوب مشغولاً بالدين  
او بالجناية بان استهلك العبد مال انسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبة الدين او جنى جناية  
ليستحق بها رقبة او طرد حال كونه في يد الغاصب فمذلك العبد اداء قاصراً ما كونه اداءً فقط امر  
ذلك العبد الذي وقع عليه الغصب ولما كونه قاصراً انقص في الوصف عجزاً على غير الوصف الذي  
وقع عليه الغصب وصار كاداء الصلوة منفردين لو هلك ذلك العبد في يده لما لله قبل الدفع الى الجناية

واذا اهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول  
وشببها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه  
فيه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان  
النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول

او البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولي المجنونة او قتل فيها اوبيع في ذلك  
الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد نقص في الاداء فكانه لم يوجد ولذا اهر الزوج عبد الغير ثم  
اشتراه كان تسليمه الى الزوجة في اهر اداء حتى تجبر المرأة على القبول وشببها بالقضاء من حيث انه  
مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيه بالقضاء وحاصله  
اذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبد اميعة مملوكا لغيره ثم اشترى ذلك العبد و  
سلمه الى زوجته كان ذلك اداء حيث سلمها وقم عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك  
العبد المهرور وهذا من علامة كونه اداء وشببها بالقضاء لان العبد اذا كان في ملك سيده كان  
شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا اخر واذا سلمه اليها كان شخصا اخر وذلك لان  
تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما والدليل في ذلك ما مره الشيطان عن عائشة رضي قالت  
دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تقفون لمحمد فقم اليه خبز وادم من ادم البيت  
فقال لم ابرمة فيها لمحمد قالوا بلى ولكن ذلك لمحمد تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة  
قال هو عليها صدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فكان الزوج لم يسلم  
اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكا للزوج وتبدل الملك يوجب  
تبدل العين حكما كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة  
فيه قبل التسليم اليها وهذا ثمرة كونه شبيها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين  
ووصف المملوكية متغيرين فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء نظر الى الذات ولم يجعل العكس كما فرغ  
عن انواع الاداء شرعا في انواع القضاء فقال وضمن الغصب اي الشيء المصوب بالمثل فيما اذا  
غصب شيئا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل  
ولكن انصرم عن ايدي الناس قضا بمثل معقول اما الاول فظاهر بكونه مثلا صورا ومعق  
واما الثاني فهو مثل معق وان لم يكن صورة فالاول كامل والثاني قاصر وهذا نظير للقضاء  
بمثل معقول مع تسميه وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول

وإذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو في حكم  
الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاه بالمسي

الكل ما تله بين الغائب من النفس الاطراف وبين المال اما ضرورة نظاها وما معنى فلان المال  
ملوكه والادى ملكه وانما شرع الله الدية للاحتدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير  
للقضاء بمثل غير معقول وإذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة  
الى المرأة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاه بالمسي وهو  
العبد المتوسط تجبر على القبول فكل تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذى فى معنى الاداء  
وحاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مفرها عبد اغير معين بان قال نكحتك على عبد فصحت  
القيمة عندنا خلافا للشافعى فم ان اشترى عبد اوسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاه بقيمة عبد  
وسطا كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه فى معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن  
تسليمه الا بان يسلم عبد اوسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا  
الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسيط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول  
القيمة كما تجبر على قبول عبد اوسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم  
جنسا ووصفا فكانت قيمته قضا خلافا لما اذع عن اقسام الاداء والقضاء فى حقوق العباد شرع  
فى الفرق بين وجوب الاداء وجوب القضاء واتى فى ضمنه بمسئلة القدسية التى هو شرط  
للتكليف ما علموا ولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعرى لقوله تعالى  
لا يكلف الله نفسا الا وسعها اثر اختلاف واتى وقوعه فما يكون مستثنا لغيره بان يكون مكنتا فى  
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاء شرط او لوجود مانع فالجهر هو على ان التكليف  
به غير واقم خلافا للاشعرى وثانيا ان ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقة يكون معها  
الفاعل وتكون علتة بلا تخلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببه فابل  
الملاذ بها هنا هى القدرة التى بمعنى سلامة الاسباب والالات صحة الجوارح فانها تقدم على الفعل  
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى فى الصوم الصحة والاقامة وقس عليه ثالثا ان هذه  
القدرة نوعان كامل وقاصر فالكمال هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولى والغنى فى الزكوة  
وهى زائدة على الفاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب



ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة  
الممكنة شرطاً لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط  
الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه  
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق  
الاداء ولهذا

والقاصر هي القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة  
وهي شرط في احاد كل امر والشرط لوجوب الاداء توهمها أي كونها متوهم الوجود لا متحقق الوجود  
ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادهما في ان ما هو  
سبب لاحدهما سبب للآخر كما مر سابقاً ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة  
الممكنة شرطاً لوجوب الاداء دون القضاء يعني ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً  
لوجوب الاداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج  
الوقت وجب عليه القضاء لان القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب  
واحد يعني لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء  
عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً آخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلم يجعل هذه القدرة  
شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط ويتكرر يتكرر الوجوب  
الذي هو مشروط فيلزم ان يكون لواجب واحد وجوبان وذلك باطل بالضرورة ثبت ان وجوب  
القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السؤال والاثر والدليل عليه ان في  
آخر الحصر يلزمه تدارك ما فات من الغرائض ونعلم يقيناً انه لا يقدّر على ذلك في هذا الوقت  
فيظهر ثمرة في حق وجوب الايصاء بالقدرة والاثر ولما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من  
القدرة لان طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الاداء كونه اي ما ذكره من القدرة  
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك اي كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء يعني  
القدرة الممكنة ليس من ضروراتها ان تكون متحققة في الحال بل يكفي توهمها فلا يلزم ان يكون  
الوقت الذي يسم فيعالم ركعات موجوداً متحققة في الحال بل يكفي توهمه بان يستد الوقت  
من جانب الله وذلك لان هذه القدرة شرط الشرط يسبق المشروط الذي هو هذا الاداء وكونها  
متحقق الوجود لا يسبق الاداء فكيف يعلم للشرطية ولهذا لا لاجل ان الشرط هو كونها متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تنزيمه الصلوة خلاف  
لزفر و الشافعي يجوز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان سليمان  
عليه السلام فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للعجز فيمظاها كما في الخلاف على  
مسئله و هو نظير من هم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه  
ثم يحول الى التراب للعجز المحال من الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تنزيمه الصلوة خلاف لزفر و الشافعي يجوز ان يظهر في  
الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان سليمان عليه السلام يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر و ظهر له الخافض  
في آخر الوقت الذي لا يصح فيما لا التزمه الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلك  
مكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافات الجياد وفاته صلوة العصر يا شغاله  
بما عقر تلك الخيل وضرب اعناقها لمرضات الله تعالى فجازه الله بان اكرمه برو الشمس الى موضعها  
وتغير الرياح بدل عن الخيل فجهر بامر رءاء حيث اصابت هذا في القرآن فتأمل وقد وقع ذلك  
ليوشم عليه السلام حتى ظهر قبل دخول ليلا السبب قصصنا كورة في صحيح البخاري وقد وقع ذلك لنبينا  
عليه الصلوة والسلام حين فاته صلوة العصر على كما حكاه القاضي العياض في الشفاء وقال الشافعي و في  
الاجب على الصلوة لا بد ليس بقدر على الفعل لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف

لغوات شرطه هذا التزم غير كان هذا هو القياس فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للعجز فيمظاها كما في الخلاف  
على مسأله ما يعني لاجل توم القدرة فصار الاصل اى الاداء واجبا على المكلف ووجب عليه النقل الى القضاء لانه  
في الاصل نقل كما ظهر للعجز في الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة التومة يكون مشروعا و يجب عليه  
القضاء لظهور العجز كما ينقل اليه لاجل الامكان التوم ويثبت في الحال لظهور العجز عن ايجاد شرط البرق  
قول من خلف والله ليس السماء لان مسأله ما ممكن كما وقع لمحمد عيسى عليه السلام وقال تعالى اخبارا  
عن ابن وانا لسناء السماء فلا حل هذا الامكان تنقلا اليه و لظهور عجزه عن مسأله ما بحث وهو اى  
اعتبار التوم نظير من هم اى حل عليه بفترة وقت الصلوة وهو في السفر فمع ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم  
تحيته الماء قبل ذلك لا شغاله تعب السفر عدم من يعلمه بالوقت من الموزن وغيره ليعتجه اليه خطاب  
الاصل كما قال ان خطاب الاصل الى الوضوء وهو قوله فاعلموا الآية يبرج عليه توم القدرة لانه يمكن وجد  
ان الماء بطريق الكرامة كما كان بعض المشايخ ثم يحول الخطاب من الاصل الى الخلف هو التراب للعجز المحال فيجب عليه  
التيمم لما فرغ من بيان القدرة المكنة شرعا في الميسرة فقال ومن الاداء اى بعض الاداء لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

له اشارة الى  
وجاهة السوال  
فيكون الكلام في  
وقوفه مشروعا  
في تنزيمه  
فما ياسب ذكرها  
واما الجواب فيمكن  
ان يقال ان  
اشهر اجبت  
يا ببال فنزيم  
سليمان بنانرت  
فلا عجز لغيره  
اشهر تعالى انها لم  
تقرب فوقف  
الشس الى ان  
على العسر وكا  
ان تقرب فللا  
بالر الوقت

وهي زائدة على الاولى بدرجة و فرق ما بينهما ان بالثانية تنغير صفة  
الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها ببقاء الواجب لان الحق  
متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بأنه  
يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والمخرج اذا اصطلم  
الزرع افة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص  
الزكاة بالمال النامي المحولي

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهي زائدة على الاولى اي القدرة الممكنة بدرجة وهي اليسر و فرق  
ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان بالثانية تنغير صفة الواجب من اليسر الى اليسر  
فيصير الواجب سمحاً سهلاً فيشترط دوامها اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب فمادامت  
هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفت انتفى الواجب وذلك لان الواجب انما ثبت  
بصفة اليسر فلوجب الواجب مع انتفاء هذه القدرة لتبديل من اليسر الى اليسر وهذا  
معنى قوله لان الحق اي الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الا بتلك الصفة **ف**  
واعلم ان هذه القدرة انما شرط لكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا اي لا اجل  
اشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب لنوال  
القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشافعي فان عنده لا تسقط لقرار الوجوب  
عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجراله على التعدي وهذا اذا هلك النصاب  
كله واما اذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في ايا بق حصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان  
العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيمكن بنفس الزراعة فاذا شرط بقاء  
تسعة الا عشر عنده علمنا انما يجب الا بصفة اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه يبطل  
العشر بحصته لان اسم اضافي يقتضي وجود المحصول لباقية وكذا يسقط المخرج اذا اصطلم اي  
استاصل الزرع افة لان المخرج انما وجب بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من  
الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا لم يعطل وزرع الارض  
واستاصلت الزرع افة يسقط المخرج لنوال القدرة الميسرة ثم اثبت القدرة الميسرة في كل  
واحد من الزكاة والعشر المخرج بقوله لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر في كل واحد الا ترى  
انه خص الزكاة بالمال النامي المحولي وهذا دليل اليسر ولا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة

والعشر بالخارج حقيقة والخارج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا قلنا  
ان الحائث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير في  
انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم  
القدرة فيما يستقبل تيسير الاداء

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فالامكان ثابت بنفس الزراعة  
وخص الخارج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخارج بقرينة الارض سواء  
حصل لها التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث ولا وعلى هذا لا لاجل اشتراط  
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال  
اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على  
المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال وبانقضاء التمكن الواجب فلا يجب  
بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجوب احدهما ما بينه المصنف  
بقوله ان التخيير في انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة  
بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة وذلك تيسيرا لان الخيارات بين امور غير متألزة في المعنى كانواع  
الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو  
الايسر عليه كالمساخر بخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالقيم يجب  
عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين امور متألزة في المعنى كما في قوله تعالى ان اقتلوا  
انفسكم واخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد  
الوجوب لا تيسيره والتخيير في صدقة الفطر حيث خيره بين نصف صاع من بر وبين صاع  
من شعير وغيره من القبيل انشائي فلا يرد انه يلزم ان تكون هي واجبة بصفة اليسر  
ايضا للتخيير وذلك خلاف الواقع والثاني ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على امم ان  
اي ولان النقل عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز في الحال لانه اذا ذهب المال مع توهم القدرة  
على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسير الاداء منصوب على التمييز وهو قائم مقام خبر ان  
وحاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا في الحال عن التكفير  
بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن  
له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال ولم يعتد بالعجز المستدام في العمر في حقه كما اعتد

فكان من قبيل الزكوة إلا أن المال هنا غير عين فأي مال صاب من بعد دامت  
به القدرة ولهذا سوى الاستهلاك الهلاك هنا لعدم التعدي على محل مشغول  
بحق الضرر وأما الحج فالتشريط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد اليسر لا يقع إلا  
بخدم وأمر أن مرآب ليس ذلك بشرط بالإجماع فذلك لم يكن شرطاً لدم الواجب

في حق الشئ الثاني وإذا ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة فكان أي التكفير بالمال من قبيل الزكوة  
في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب إلى الصغر  
ضمة وكما يسقط الزكوة بجملة النصاب قوله إلا أن المال هنا أي في الكفارة غير عين أي غير  
معين بل الوجوب بمطلق المال فأي مال أصابه أي المحتشم من بعد أي بعد الحنث وبعد العجز  
دللت به القدرة أي ثبت بذلك المال القدرة ولم دفع دخل مقدرة تقريره ان الكفارة بالمال لما  
كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بجملة المال مثل الزكوة فينبغي أن لا يعود وجوب الكفارة بالمال  
عليه بمحصل مال أخر بعد السقوط كما في الزكوة ومع ذلك أنك تقولون أنه يجب عليه الكفارة  
بالمال إذا حصل له مال أخر فحرم الجواب أن بينهما فرقاً وهوان الزكوة تجب بمال معين فبعد  
هلاكه لا يعود الوجوب بمحصل مال أخر حتى لا يحول عليه الحول ولما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال  
معين بل بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب السائر لا ثم الحنث فمال المرء  
وقت الحنث والمأصل بعده سواء فيه فأي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على أداء الكفارة  
بالمال فلذا تجب عليه ولهذا سوى الاستهلاك الهلاك هنا لعدم التعدي على محل مشغول بحق الغير  
يعنى لأجل أن المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه إما سوا  
في سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لأن  
المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير  
حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك رجاءه على التعدي بخلاف الزكوة  
فإن المال فيها معين لوجوب الزكوة فإذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود  
التعدي منه على محل مشغول بحق الغير فتجب عليه الزكوة زجره على التعدي وأما الحج  
فالتشريط فيما القدرة الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد اليسر لا يقع إلا بخدم وأمر  
ومرآب وليس ذلك بشرط بالإجماع فذلك لم يكن دوام القدرة الممكنة شرطاً لدم  
الواجب حتى إذا انقضت القدرة يبقى الحج واجباً على حاله ويظهر ذلك في حق الأشعر

وكن لك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة و  
هو الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء

والايضاً هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا تجبان بقدر ميسر بل بقدر ممكنة  
أما الحج فلأن الزاد القليل والمالحة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج وهذا هو  
المستفاد من قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً لا الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا وأما  
اليسر فلا يحصل إلا بخدم واعوان وهما كبك كثيرة وذلك ليس بشرط بالإجاء فإذا  
ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة بقاء هذه القدرة لا يكون شرط الدوام الحج لأن بقاء  
القدرة الممكنة ليس بشرط البقاء الواجب لأنها شرط محض ولا يشترط بقاءها كالشهود  
في باب النكاح فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً وأما صدقة الفطر  
فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط  
القدرة الممكنة وهما الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء  
يعنى صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة وهى الغناء الشرعى وهو كونه مالاً كافياً  
للتنصاف وهذا الغناء ليس يسراً لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامى ليكون الأداء  
من الفضل وهذا ليس بشرط ولذا لم يشترط فيها حولان الحول بل لو ملك  
التنصاف ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وإنما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام  
خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخارى ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء  
في المكلف ليصير بواسطة أهلاً لا غناء الغير لأن الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما  
إن التملك من غير المال لا يتحقق فإن قيل المراد بالغناء هو كونه مالاً كافياً  
للقوت فاضل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب  
الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذاهب الشافعى قلت لو يكون  
المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الأمر إلى المخرج بأن يعطى اليوم  
هذا القدر الفقير فيصير محتاجاً إلى السؤال فيسئل من ذلك الفقير عند عين ذلك  
الصدقة وهذا أقرب لأن دفع حاجة نفسه لا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع  
حاجة الغير ولذا قلنا أن عندنا ما دون التنصاف له حكم العدم حتى حل الشرع  
لما كنه أخذ الصدقة ثم أثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله

مع  
المال

الأتري انه يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لأنها ليست بناحية  
فلم يكن البقاء مفتقراً الى دوام شرط الوجوب. فصل في صفة  
الحسن للمأمورية المأمورية نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن  
لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في  
وضعه كالصلوة فانها تتأدى بأفعال واقتوال وضعت للتعظيم  
والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حالة

الأتري انه رأى الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة أى بالثياب التى يتبدل ويستعمل  
فى اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يراى نصاً بأ  
وجب عليه صدقة الفطر والحال لا يقع بها اليسر لأنها ليست بناحية وحصول اليسر انما  
يكون بالمال النامى ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة المكتبة فعلم  
ان الشرط للصدقة هو القدرة المكتبة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقراً الى دوام شرط الوجوب  
يعنى فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر بقائه الى بقاء القدرة المكتبة التى هو شرط له  
كما عرفت وكما فرغ المصنف عن بيان القدرة المكتبة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور  
به فقال فصل في صفة الحسن للمأمورية ولما اثبت صفة الحسن للمأمورية في آخر  
الكتاب لم يجز الى اثباتها فتركه وشرع في تقسيمه فقال المأمورية نوعان احدهما  
حسن لمعنى في عينه بان يكون الحسن فى ذات ذلك المأمورية من غير واسطة وثانيهما  
حسن لمعنى في غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمورية لا دخل له فيه والذي  
حسن لمعنى في عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذى انصف به المأمور  
به بالحسن فى وضعه من غير نظر الى واسطة يعنى النوع الاول من القسم الاول ما يكون  
الوصف (الذى صار به المأمورية حسناً) فى حد ذاتها كالصلوة فانها تتأدى بأفعال و  
اقتوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في  
الاقوات المكروهة او في غير حاله كالصلوة مع الحدث والمجانبه والحاصل ان الصلوة  
حسن لمعنى وضع الحسن في نفسه فانها أفعال كالركوع والسجود واقتوال كالثناء  
والتسليم فحسنها لهذه الافعال والاقتوال وهذه الافعال والاقتوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج  
فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتقاء النفس وشرف  
المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت  
حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه  
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان  
بالله بل هو اعلی درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا اتم بعضهم النزع  
الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة  
وثانيهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النزع الثاني ما يكون ملحقا بما كان  
المعنى في وضعه اي بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوة في الظاهر لسانته  
للمال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجة محض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذلك  
الصوم في الظاهر تجريم النفس واهلاكها وانما صار حسنة لقمع النفس الامارة بالسوء التي هي عدو  
الله تعالى وعدا وتما بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذلك الحج في الظاهر قطع مساندة وثنية  
امكنة متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الثرائفة محض  
خلقته تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط محض خلق الله تعالى فصارت كائنها  
لم تكن حائلة فيما بين فصا الزكوة والصوم والحج حسنة لعينها اي لا بواسطة امر خارج عن ذاتها  
فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتأمل وهذا معنى قوله فان هذا الانفال  
بواسطة حاجة الفقير الزكوة واشتقاء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء  
عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثان وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه  
الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلاثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اي بلا  
واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال  
حسنة بلا واسطة ولحققة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة  
له تعالى ومضافة اليه فصارت كائنها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني  
الذي ياتي بيانه فان الوسائط في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالصحي  
بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه يفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت



وحكم هذين النوعين واحد وهوان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا  
بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذي حسن لمعنى في  
غيره نوعان ما يحصل المعنى بعدة بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى  
الجمعة وما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت

وجعلت الافعال التي فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره كالجهاد وصلوة الجنازة واقامة  
الحمد وحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد وهوان الوجوب  
متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني حكم هذين النوعين  
واحد وهوان الواجب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته لا باثباته اي باثباته او باعتراض ماله  
اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس فان الصلوة يسقط عن الذمة بالحيض  
والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد فانه يسقط بسقوط ذلك لغيره  
يبقى ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافة ما  
ثبت به الى الامر بواسطة فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب هو  
نفس الوجوب مع قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة  
في الوقت ولكن ايراد هذا غير مناسب لانه يصح ديان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن  
ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض  
ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض والذي حسن لمعنى في غيره وهو

القسم الثاني نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه لاجله بعدة بفعل مقصود كالوضوء  
والسعي الى الجمعة يعني النوع الاول هو ما لا يتأدى الغير الذي حسن المأمورية لاجله  
بنفس فعل المأمورية بل لا بد ان يوجد بعد المأمورية بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعي  
فالوضوء في نفسه تدبير وتنظيف للاعضاء واصاعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة  
والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصد التوجه به للصلوة وكذا  
السعي الى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة  
الجمعة وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل اخر بعده وثابتها ما يحصل المعنى بفعل المأمورية  
به يعني النوع الثاني ما يتأدى الغير الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية  
به لا بفعل اخر بعده كالصلوة على الميت فانما في نفسه ابدع مشابهاة لعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحد ود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصى يحصل بنفس الفعل وحكمه هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب لوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير

ع

فصل فى النہى وهو فى صفة القیم ینقسم انقسام الامر فى صفة الحسن وانما حنت لقضاء الحق المسلم وهو يحصل بمجرّد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعد ها والجهاد فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرّد الجهاد لا يحتاج الى فعل اخر بعد واقامة الحد ود فانها فى الظاهر تعذيب وانما حنت لضرر الناس عن المعاصى وهو يحصل بمجرّد اقامة الحد ود لا يحتاج الى فعل اخر بعد وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما فى صلوة

الجهاد وكبت اعداء الله تعالى كما فى الجهاد والزجر عن المعاصى كما فى اقامة الحد ود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انما كانت هذه الوسائط وهى اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهى فى النوع الثانى والصلوة والجمعة فى النوع الاول بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وحلت داخلته فى الحسن لغيره وحكمه هذين النوعين واحد ايضا وهواى المحسك بقاء الواجب لوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الرضوخ والسعى بقاء الصلوة والجمعة ويقط بسقوطها وكذا الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحد ود تبقى بقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وعتك حرمة المناهى ويقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتأمل ولما

ع

فرغ عن الامر شرعى فى مقابلته وهو النہى فقال فصل فى النہى وهو فى اللغة المنع ومنه النہية للعقل لمنعه عن القیم وفى اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو فى صفة القیم ینقسم انقسام الامر فى صفة الحسن اى ما ینقسم الامر فى كون المامور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النہى ینقسم فى كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمحق فى غيره كما ستعلم وذلك لان المحكم كمالا ياهر الا بالحسن كذا لك لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبحه وضعا يان يكون وضعه للقیم العقلى مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قیم لعینه وضعا كالکفر والعیث وما التحق به بواسطة عدم  
الاهلیة والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامین و  
الملاقیم وحکم النبی فیهما بیان انه غیر مشروع اصلا وما قیم لمعنی  
فی غیره وهو نوعان

والثانی ما یکون قیمه شرعا بان الشرع وجب قیمته الا فیجوز العقل او لغيره بان یکون قیمه للغير وبقیمه  
یکون النبی عنه قیمیاً وذلك لیضاً نوعان احدهما وصفت بان یکون الغير الذی قیمه لاجله المنی  
عنه وصفا لازماً فالمنی عنه وثانیهما بجاً ویر بان یکون الغير الذی قیمه لاجله المنی عنه  
مجاوراً له فی بعض الاحیان ومنفکاً عنه فی بعضها فنصار الاقسام اربعة فالاول ما یمینه المص  
بقوله ما قیم لعینه وضعا كالکفر والعیث فان کفر قیمه لعینه وضعا لان فی ذاته قیمه یعرف  
بجرد العقل وهو کفران المنعم ولذا لا ینسخ حرمة وکذا العیث فانه لما کان عبارة عن فعل  
خال عن الفائدة او عما لیس له عاقبة حميدة یعرف قیمه الذی فی ذاته قیمه والعقل  
وما التحق به ای بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلیة والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع  
الحر والمضامین والملاقیم هذا هو القسم الثانی وذلك لان الصلوة لیس فی نفسها قیمیة  
یعرف قیمها بالعقل بل فی نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلیة العبد لها مقتصرة فی حال  
الطهارة فالتحق بالقیم وضعا بواسطة عدم الاهلیة وکذا ببيع هؤلاء الاشیاء قیمی وکذا لایعرف  
قیمها الا بالشرع وذلك لان البیع فی نفسه لیس قیمی یعرف قیمه بالفعل بل حسن الا ان الشرع  
جعل محله ما لا ینتقوما والحر لیس بمال وکذا المضامین لیس بمال وهي ما تنضمه اصلا ب  
الفعول جمع مضمون وصورة بیعها ان یقول بعت الولد الذی یحصل من هذا الفحل فلهو  
بیع الماء وهو لیس بمال شرعا فنصار بیعها قیمیاً شرعا التحق بالقیم وضعا بواسطة عدم المحلية  
شرعا وکذا الملاقیم لیس بمال وهي ما فی البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من  
لحقت الدابة اذ اجلت وهو فعل لازم لا یجی اسم المفعول منه الاموصلا بحرف الجر الا  
انهم استعملوا بجذف الجار کذا اتیل وصورة بیعها ان یقول بعت الولد الذی یحصل من هذه  
الناقة فبیعها قیمیاً شرعا لعدم المحلية لان الماء قبل ان یخلق لیس بمال البیع وکان ذلك من عادة  
العرب فنبی النبی صل الله علیه وسلم عنه وحکم النبی فیها ای فی القیمین المذكورین بیان انه ای  
المنی عنه غیر مشروع اصلا لا یتصور ان یکون مشرعا بوجهه وما قیم لمعنی فی غیره وهو نوعان

ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء والصلوة في الأرض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحاً مشروعا بعد المنى و لهذا قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى وما اتصل بالمعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

احدهما ما جاوره المعنى جمعاً هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما جاور المنى عنه الغير الذي قبله لاجله ذلك المنى عنه جمعاً بان يجمعان بعض الأحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفاً لازماً لادخاله في حقيقة كالبيع وقت النداء والصلوة في الأرض المغصوبة والوطى في حالة الحيض فالقسم في هذه الاشياء لا امر يجاور هذه الاشياء لانهما فانما كالبيع في وقت اذان الجمعة امر مشرووع في ذاته وانما قبله بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة وهو امر يجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلال بل ان يبيعا في الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلال بالسعي قد يوجد بدون البيع بان يمشى في الطريق بغير البيع وكذا الصلوة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما قبلت لاجل شغل ملك الغير وهو امر ينفك عن الصلوة بان يوجد الصلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصل ولا يمشى وكذا الوطى في الحيض مشرووع من حيث انها منكوحه وانما قبله لاجل الاذى وهو امر يجاور الوطى قد ينفك عن الوطى بان يوجد الاذى بدون الوطى والوطى بدون الاذى وحكمه اى حكم هذا القسم انه اى المنى عنه يكون صحيحاً مشروعا بعد المنى بلا خلاف حتى انعقد انبيع وقت النداء ويكون موجباً للملك من غير توقف على القبض ويتأدى الفرض في الأرض المغصوبة ويكون الوطى في حالة الحيض سبباً لاحصان مثل الوطى في حالة الطهر ولهذا اى لاجل ان المنى عنه في هذا القسم يكون مشروعا بعد المنى قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى يعني من طلق امرأته تلك الايجل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجاً غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني فان دخل بها في حالة الحيض تحل به للزوج الاول بان ينكحها بعده وكذا اثبت بها احصان فان من شروط الاحصان ان يدخل بالمرأة على وجه مشرووع فان دخل بها في حالة الحيض يصير به محصناً حتى لو زنى بعدها كان حده الرجم وما اتصل بالمعنى وصفاً وهذا هو القسم الثالث بان يكون الغير الذي صار المنى عنه لاجله قبيحاً وصفاً لازماً لا ينفك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحاً بآصله

والنهی عن الافعال المحسبة يقع على القسم الاول والنهی عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعي في الباين انه ينصرف الى القسم الاول الا بدليل لان النهی في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقا

لان قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صلا وصفا لازما لا ينفك عنه وهو كون الخمر ثمنا اذا خسر ليست بحال متقوم وهي ما وجب الاجتناب عنها فلا يجوز تسليمها وتسليمها والتمس في البيع بمنزلة الوصف اللازم لان البيع لا ينفك عن الثمن فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر لان الحكم مثبت بقدر دليله وكذا اصروم يوم الخميس في نفسه قبيحا لانه عبادة واسما لله تعالى وانما قبحه لوصفه اتصل به صار لازما له هو الوقت والوقت داخل في تعريف الصوم لا يمكن انفكاكه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم هذا الوقت اي يوم العيد يوم ضيافته تعالى وفي الصوم اعراض عن فساد قيمه الاجله وحكم هذا القسم ان المني عنه يكون فيه فساد الاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله فان المني عنه يكون فيه مكر ومعا عدم اتصال القبح فيه يكون الحكم ثابتا بقدر دليله وكما فرغ من تقسيم المني عنه اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول اي القبح ليعنه واي نهي يقع على القسم الثاني اي القبح لغيره فقال والنهي عن الافعال المحسبة يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير والمراد بالافعال المحسبة ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع وقيل ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع بما يقية على حالها بعد ورود الشرع لم يتغير به كالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على ان المني عنه قبح ليعنه او لغيره يقع على القبح ليعنه الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطى في حالة الحيض فانه حرام لغيره مع انه فعل حسي لان الدليل قد دل على ان النهي عنه لمعنى الاذى لا ليعنه والمراد بالافعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع وقيل ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم هو الاسماء مطلقا وقد زيدت في الشرع عليه اشياء وقس عليه الباقي فالنهي المذكور اذا ورد على هذه الافعال يحمل على القبح لغيره وصفا حتى يكون المعنى عنه بعد رد النهي فاسدا لا باطلا الا اذا دل دليل على كونه قبيحا ليعنه كالنهي عن بيع المضامين الملاقيم وصلة المحدث وقال الشافعي في الباين انه ينصرف الى القسم الاول الا بدليل يدل على خلافه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقا

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب  
تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النہي  
عليه واما ما هو جزءاً مشروعاً فجزراً فيعتمد حرمة سببه كالقصاص  
ولنا ان النہي يراد به عدم الفعل مضاًفاً الى اختيار العباد وكسبهم  
فيعتمد التصور

اي مطلق النہي الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالي عن القرائن  
يقم على المحسن لعينه عندكم كذلك النہي الخالي عن القرائن يجب ان يقيم على القبح لعينه لان  
المطلق ينصرف الى المكمل والنہي مثل الامر في الاقتضاء فعنده النہي عن الافعال المحمية و  
الشرعية يحمل على القبح لعينه الا اذا دل دليل على خلافه فحرمة الزنا والخمر حرمة صوم النحر  
عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سبباً للشباب ولا البيع الفاسد وجبا للبلاد  
بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سبباً والحكم  
به مشروعاً مع وقوع النہي عليه اى على السبب ام لا يبقى واما ما هو جزءاً مشروعاً فجزراً عن الفعل  
الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص دفع نقض يرد عليه تعريضاً وانكم قلتم النہي عن التصرفات  
الشرعية يعدم مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منى عنه كما يستفاد  
من قوله تعالى منكر من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سبباً للكفارة التي  
هي عبادة ولم يعدم بالنہي فاجاب عنه بان كلامنا ليس الا في النہي الوارد على حكم مطلوب  
شرعى يتعلق بسبب مشروع كالمالك يتعلق بسببه المشرع وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك  
السبب سبباً لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النہي  
على ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزورا  
حتى يقال انه بعد ورود النہي ايضا سبب للحكم المشرع وهو الكفارة واما الكفارة في جزاء شرع زجراً عن  
الفعل الحرام وهو الظهار في لا يملك التقضى ان يكون سبباً حراماً كالقصاص فانه جزءاً مشروعاً  
للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضى حرمة القتل فكون القتل والظهار حراماً لا ينافي ان يكونا صامحين  
لايجاب الجزاء بل يحققه ثم اورد المصنف دليلاً على ان النہي عن الافعال الشرعية يقيم على القبح  
لغيره وصفاً فقال ولنا ان النہي يراد به عدم الفعل مضاًفاً الى اختيار العباد وكسبهم بحيث لو قدم  
عليه المكلف لا وجده فيعتمد التصور فيقتضى النہي ان يكون المنهى عنه متصوراً وجوده عن المكلف

لیکون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه بين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصل في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل في موضعه العمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشرع فيصير مشرعا وباصله غير مشرع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الخواهر لا تنافي بينهما

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اي على كنه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصل في النهي يعني الحكم الاصل في النهي هو ان يكون المنهى عنه متصورا لوجود عن المكلف لثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن ثمة اختيار لم يكن ذلك الكف نقيضا ونسخا لانها كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون في الكوز ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نفيانا لعدم كان الماء يكون نفيانا فاذا لم يكن الفعل متصورا لوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصورا لوجود شيء مما كالتوجه الى بيت المقدس فاما القبح في المنهى عنه فوصف قائم في المنهى عنه بالنهي اي بسبب و النهي يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى بداي بالنهي تحقيقا لحكمه اي حكمه النهي يعني ان القبح في المنهى عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي فلا يجوز تحقيقه اي القبح على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه اي القبح والموجب المقتضى هو النهي بل يجب العمل بالاصل اي النفي في موضعه اي موضع ورد والنهي هو المنهى عنه بان يبقى المنهى عنه اختيارا واختيارا لافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك يتناه عن فيكون ما دون فيه باصله ومنه عاذا لاجل قبح النهي واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشرع اي المنهى عنه فيصير مشرعا وباصله غير مشرع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر كما يقال لؤلؤة فاسدة لاذل بقى اصلها وذهب لمعناها وصفاتها ولا تنافي بينهما في النفي الشرعي باصله والفساد لوصفه حق يقال لا يمكن ان يكون الشيء فاسدا مع بقائه مشرعا وعيته وحاصله الاستدلال ان النهي يقتضي ان يكون المنهى عنه متصورا لوجوده والا يكون نفيانا ونسخا كما عرفت وهذا الصل في النهي وكون المنهى عنه قبيحا فرع فيه اذا القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكمه الناهي فاجتمع في المنهى عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذا يكون

فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد فوجب تباتة على هذا الوجه  
 رعاية لمنازل المشروعات عما حفظت كحدها وعلى هذا الأصل قلنا إن البيع  
 بالخمر مشروع بأصله وهو موجود لكنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الخمر لأن الخمر  
 مال غير متقوم فيصالح ثمان من جد وزوجه فصار فاسداً لا باطلاً ولكن ذلك بيع الربوا  
 أحدهما أصلاً والآخر فرعاً فوجب أن يرأى حالهما بحيث لا يبطل أحدهما فالاختيار في الأفعال الشرعية  
 يستدعي أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون مآذوناً فيه والقيمة يستدعي أن يكون  
 ممنوعاً عنه وهذا لا يمكن إلا بكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاتاً قبيحاً وممنوعاً باعتبار  
 وصفه فيصير فاسداً لا باطلاً والشأن بما قال أنه قبح لعينه إبطال الاختيار الشرعي الذي هو الأصل  
 في النهي بالقرع أي بالقيمة الذي هو المقصود وأن بقي فيه الاختيار المحض وهو غير نافع فيصير النهي لغيره  
 وشأنه وإبطال الأصل لرعاية المقصود هذا هو وضع المقام ثم أكد قوله ولا ممان في بيانه بقوله  
 فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد فلن المحرم بالجر إذا جامع بامرأته قبل الوقوف  
 بعمرته فسد أحراراً ومجته فهدن الأحرام الفاسد حشروا بأصله حتى وجب عليه المضى على ذلك  
 ووجب عليه الجزاء بازكاً بالمحظور في هذا الأحرام وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الأحرام  
 لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل فثبت أن الجمع بين الفساد والشرعية  
 متصور شرعاً وإنما لثاني بينهما فوجب اثباته أي كون النهي عن مشروعاً على هذا الوجه وهو أن يكون مشروعاً  
 بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه رعاية لمنازل المشروعات وعما حفظت كحدها والرعاية أن ينزل الأصل وهو  
 كون النهي عنه اختيارياً في تنزله بأن يجعل للنهي عنه مشروعاً بأصله والتبعية وهو كونه قبيحاً في تنزله بأن  
 لا يجعل التبعية مبطلاً للأصل كما أبطل الشافعي بجعل النهي عنه قبيحاً لعينه كما عرفت المحافظة أن  
 يجعل النهي غنياً والنهي نفيلاً لأن يجعل كل واحد في المشروعات أحد كما جعل الشافعي ثم فرغ على الأصل  
 الذي أثبتته بدليل فقال وعلى هذا الأصل وهو أن النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها  
 بأصلها وفسدها بوصفها قلنا إن البيع بالخمر مشروع بأصله وهو الأصل في البيع وجوده في محله  
 والركن للبيع (وهو مبادلت المال بالمال والخمر مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويمكن أذخاره لوقت الحاجة)  
 قد وجد فصار مشروعاً بأصله وغير مشروع بوصفه وهو الخمر لأن الخمر مال لكنها غير متقوم لأن  
 المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه وأقيمت شرعاً وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم فيصالح ثمان من جد وزوجه  
 فصار فاسداً لا باطلاً فيكون هذا البيع مفيداً للمالك بعد القبض ولكن ذلك أي كالبيع ما تخبر به الربوا



غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الممسك لله تعالى في وقته وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ولهذا يصح النذريه عندنا لانه نذريه بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا

وهو معاوضة مال بمال فيه فضل مستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض ففان شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو ما لا يقتضيه العقد لأحد المتعاقدين فيه نفع او العقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به البيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الممسك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله حتى صم به النذر عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد فيه لكونه معيارا له ولا خلل فيه اي في الوقت لانه كسائر الاوقات فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت والنهي يتعلق بوصفه اي بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم الضيافة اسم والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اي لكونه مشروعا باعتبار اصله يصح النذر به عندنا استمعنا اخلافا للزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ~~لانه~~ اي هذا النذر نذريه بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا يعني انما صح النذريه لان وصف للمعصية وهو الاعراض عن الضيافة انما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا وهو لم يوجد من الناذر انما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا قال له على ان اصوم يوم النحر واصوم غد او الغد يوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه ليس باعراض فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه ولكن عليه ان يفر في هذا اليوم ويقضي في يوم آخر ليتخلص عن المعصية كما هو في ظاهر الرواية

ووقت طلوع الشمس ودلوها صحيح بأصله فاسد بوصفه وهو أنه  
منسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة إلا أن أصل لصاوة لا يوجد  
بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه  
ناقصة لا فاسدة

وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهوان الصوم في هذه الأيام معصية فلا يصح النذر فقال  
إن المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكرة والتأخير لم يوجد منه إلا الذكر فكيف لا يصح ووقت طلوع  
الشمس ودلوها أي نذرها أي قال دلت الشمس إذا زالت أو غابت صحيح بأصله  
لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها ظر فاصالحا للعبادة فاسد بوصفه وهو أنه أي الوقت منسوب  
إلى الشيطان كما جاءت به السنة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس و  
دلوها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجزئ أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية  
قال إذا طلعت حجاب الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز إذا غاب حجاب الشمس فدعوا الصلوة حتى  
تغيب لا تحبوا أصلونكم طلوع الشمس لا غروبها فأنها تطلع بين قرني الشيطان متفق عليه عن عبد الله  
الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشمس تطلع ومعها قرني الشيطان فإذا  
ارتفعت فارقتهما إذا استوت فارقهما فإذا زالت فارقهما فإذا أدنت للغروب فارقهما فإذا غربت  
فارقهما ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات رواه مالك وأحمد  
والنسائي وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس  
وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب مجعوا الكفار للشمس عبادة له ويمكن  
أن يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتخريبه أيامهم على عبادتها في هذا الوقت ولما  
كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلوة كيوم النحر في حق الصوم وجب أن يفسد  
الصلوة في هذه الأوقات كالصوم والحال أن الصلوة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفاسدة  
دفعه بالفرق بينهما بقوله إلا أن أصل الصلوة لا يوجد بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها وهو سببها  
فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الأوقات المكروهة  
فرق وهوان الصلوة لا توجد بالوقت لأنه ظرفها والظرف لا تأثير له في إبطال المظروف بل  
الصلوة توجد بأفعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت مضافا فسادها  
بخلاف الصوم فإنه لا يوجد بالوقت لأنه معيار له على ما مر فيكون متصلا بالصوم فيؤثر فساد

فقيل لا يتأدى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت و  
يعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح  
بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا  
ولان النكاح شرع لمملك ضروري لا ينفصل عن المحل والتحريم يضاد  
في الصوم وقوله هو اى الوقت سببها اى الصلوة اشارة الى دفع دخل مقدر يراد عليه وهو ان فساد  
الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغى ان لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف ايضا  
حتى يتأدى الصلوة في هذا الوقت كاملا والمحال انكم تقولون انما تؤدى انما تأخر بر الجواب ان الوقت  
وان كان ظر فالصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يؤثر في فساد السبب ضرورة الا انهم لما كان  
مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد فاذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه يؤثر في  
نقصان السبب وهو الصلوة فقيل لا يتأدى بها اى في هذه الاوقات المكروهة الواجب للكمال  
وهو الصلوة الكامل ويضمن بالشروع حتى لو شرع النقل في هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه  
القضاء وينبغي ان يقضى في وقت كامل فان قضى في هذه الاوقات اجزاؤه وقد اساء والتقرير  
الاول باعتبار تحقيق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان وهذه اختلاف الصوم  
لان الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به اى بالوقت فيقال هو الاساءة عن  
المفطرات الثلث فصار مع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازدياده وينقص  
بانقاصه ويكون الوقت دخلا في ماهية الصوم فازداد الاثر اى ازداد اثر فساد الوقت في  
الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم في يوم النحر فاسدا فلم يضمن بالشروع في يوم  
النحر ولما كان يراد على الاصل المذكور وهو ان النوى عن الانغال الشرعية يقتضى بقاء  
مشروعيتها الايراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع انه منى عنه اجاب المص  
عنه بوجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله  
عليه السلام لا نكاح الا بشهود وانه الدارقطى فكان نسخا لانها وكلامنا كان في النوى  
دون النوى والنسخ فيكون ذلك اخبارا عن عدمه كقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء  
المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثاني ما بينه  
بقوله ولان النكاح شرع لمملك ضروري لا ينفصل عن المحل والتحريم يضاد  
نميا لا يمكن العمل بحقيقتها فوجب صرفها الى النوى لان النوى انما يوجب بقاء المشروعية

بأن هذا بناء  
على تخفيف  
يعرف من  
بأن هذا بناء  
على تشديد  
يعرف من

بخلاف البيع لأنه شرع لملك العين والحل فيه تابع لا ترى أنه شرع  
في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالامة الجوسية و  
العبيد والبهاثم ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصوداً  
به بل يثبت شرط الحكم شرعياً وهو الضمان لأنه شرع جبراً

فيما أمكن اثبات موجبه (وهو الحرمة مع المشروعية) لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل  
لأنه إنما صار مشروعا لأجل الملك الضرورى الذى لا ينفصل عن الحل لأن الأصل فيه أن لا يكون  
مشروعا لأنه استيلاء على الحرمة لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحريم الحاصل بالنهى أيضاً  
الحل الذى شرع النكاح لأجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والحرمة الثابتة بالحدوث  
الجمع عليها فينبغى الحل ضرورة ومن ضرورة عدم ملك لا يبقى سبب الحل مشروعا لأن الأسباب  
الشرعية يراد لأجل أحكامها لا لذاتها وإذا أخرج السبب عن إفادة المشروعية صار النهى نفياً و  
نسخاً بخلاف البيع لأنه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع لا ترى أنه أى البيع شرع  
في موضع الحرمة أى حرمة الوطى وفيها لا يحتمل الحل أصلاً كالامة الجوسية مثال لموضع الحرمة  
والعبيد والبهاثم مثال لما لا يحتمل الحل يعنى أن النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول  
ببقاء المشروعية والعمل بتحقيقه الفنى لأن البيع إنما شرع لملك العين والتحريم لا يضافه والتحريم  
إنما يضاف للحل لا لملك والحل في البيع يثبت تبعاً فلا يضافه التحريم لأن البيع فيما لا توجد حل  
الوطى كالامة الجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهاثم والعبيد مشروعة فثبت أنه للملك لا للحل  
ولما كان يرد النقص على الأصل المتفق عليه وهو أن النهى عن الأفعال المحمية يوجب انتفاء  
المشروعية أصلاً وهو أن الغصب وكذا الزنا فعلاً حسيان وقد ورد النهى عليهما فقال تعالى في  
الغصب ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقال في الزنا ولا تقربوا الزنى ومع ذلك  
قد قلتم بمشروعية ما بعد النهى حيث جعلتم الغصب سبباً لملك المصنوب عند  
إدائه الضمان وكذا جعلتم الزنا سبباً لحرمة المصاهرة التى هى نعمة إذا النعمة لا تنال  
الأسباب مشروعة فنعهما أما الغصب فدفعه بقوله ولا يقال في الغصب بأنه  
يثبت الملك مقصوداً به مثل البيع حتى يرد أنه مع كونه منفعياً عنه والحال أنه فعل  
حتى مشروعه لكونه مفيداً للملك الغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطاً للحكم  
شرعياً وهو أن الحكم الشرع الضمان على الغاصب لأنه شرع جبراً حتى المال

فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصا حسنا بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلا بنفسه بل إنما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تعدى منه إلى أطرافه وتعدى إلى أسبابه ومآقاه

فيعتمد الفوات أى فيقتضى انضمام قوات ملك المصوب عن المالك لئلا يجتمع البدلان وهما الضمان والمصوب في ملك شخص واحد فلا محالة يخرج المصوب عند أداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب وإذا جعل الملك شرطا للحكم شرعى وشرط الحكم تابع له فصا حثوث الملك للغاصب حسنا بحسنه أى بحسن الحكم وهو الضمان أقول لا يطاق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدر معنى كلام الخصم أن الغصب قيم بعينه فثبت الملك به يكون قيمها فخر يطاق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط للحكم شرعى والحكم الشرعى وهو الضمان حسن والشرط تابع للمشرط وفي الحسن فيكون للملك أيضا حسنا من هذا الوجه والجواب على ما قررنا السؤال هو أن الملك لا يثبت للغاصب قصد الحق يلزم ما ألزم قبل هو يثبت تبعا وشرط الحكم شرعى وأما الزنا فذ فعب بقوله وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلا بنفسه حتى يرد ما أورده بل إنما هو سبب

سواء أى الأصول  
والفرد مع

للماء والماء سبب للولد والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه أى الولد لا بالنظر إلى حقوق الله ولا بالنظر إلى حقوق العباد لأنه مخلوق بصنعه تعالى وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات أى يحرم على الولد الأب والابن والواحد إذا كان أنثى وام الموطوءة وينتهي إذا كان ذكرا وهذا الولد الذى أصل في الحرمات لا عدوان فيه ثم تعدى هذه الحرمة منه أى من الولد إلى أطرافه أى طرفيه وهما الأب والأم لا غير فحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلته على المرأة لأن الولد واحد اتحادا بينهما ولذا يضاف الولد الواحد إليهما جميعا فعلى هذا إذا كان ينبغي أن لا يجوز وطى الموطوءة مرة أخرى ولكن جاز دفعا للهرج وكذلك تعدى هذه السببية من الزنا إلى أسبابه من القبيلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة فكما أثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الأمور فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذى هو الأصل في هذه الحرمة ومآقاه

مقام غيره انما يعمل بجلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة فصل في حكم الامر

مقام غيره انما يعمل بجلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فاننا انما اقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة بعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في اعادة التطهير نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلف الماء في اعادة التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلوين وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر الى اوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف في ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل الزنا واسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب بحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنهى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحلل فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات وانما هو بسبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض الى اقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديره واحتياطا وكان الوطى الحلال مفض الى كذا الحرام مفض بلا تفاوت فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه في ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمته انما يعمل بمجئته النيابة لا من حيث الذات كما ان التراب انما يظهر لاحداثه لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعى لانه حرمة المصاهرة بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للنسبة وهي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من اسه بها عليا حيث قال وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وعندنا كما ثبتت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى داخل الفرج بشبهة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة ونسبتها على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام فصل في حكم الامر

والنہی فی ضد ما نسب الیہ باختلاف العلماء فی ذلک المختار عندنا ان الامر بالشیء یقتضی کراهة ضده لان ینکون موجبا له اود لیل علیہ لانه ساکت عن غیرہ

والنہی فی ضد ما نسب الیہ اختلف العلماء فی ذلک لیس الخلاف فی هذین المفهومین لان مفهوم الامر بالشیء مخالف لمفهوم النہی عن ضده قطعاً ولا فی اللفظین لان صیغة الامر افعل وصیغة النہی لا تفعل انما الخلاف فی ان الشیء المعین اذا امر به هل ذلک الامر نفی عن الشیء المضاد له فاذا قيل فخر لک هل له اثر فی منع السکون حتی یكون قوله فخر حک بمنزلة قوله لا تسکن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعی واصحاب الحديث الی ان الامر بالشیء نفس النہی عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرانه یتضمنه ثم اقتصر قوم علی هذا وزاد القاضی ومتابعوه علی هذا فقالوا والنہی مثل الامر فی الوجهین ثم اختلف القائلون بان الامر بالشیء نفی عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء کان للندب او للوجوب نفی عن الضد تنزیهاً وقهریماً ومنهم من قال ان الامر اذا یكون للوجوب فهو نفی عن الضد قهریماً بخلاف الامر الذی للندب فانه لا یكون نفیاً عن الضد اصلاً ومنهم من قال ان الامر بالشیء نفی عن ضده اذا کان له ضد واحد کالامر بالایمان نفی عن الکفر وان کان له اضداد فلا یكون الامر نفیاً عن الاضداد کلها کالامر بالقیام فان له اضداداً کثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغیره وذهب البوهاشمون تابعه من متأخري المعتزلة الی انه لیس نفس النہی عن ضده ولا یتضمنه عقلاً ایضاً وهو المختار عند الغزالی وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعی والمختار عندنا ای عند المصنف والقاضی الامام ابی زید وشمس الاثمة و فخر الاسلام وصد لا اسلام ومن تابعهم من المتأخرین ان الامر بالشیء یقتضی کراهة ضده واذا لم یکن الاشتغال به ای بالضد مغتوراً للمؤمر به لانه حین التقویت یكون الاشتغال به حراماً بالنظر الی التقویت وان کان فی ذاته مباحاً کصوم یوم النحر حرام باعتبار ترک الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان یكون الامر بالشیء موجبا له ای لما ذکر من حرمة ضده کما ذهب الیه جماعة اود لیل علیہ ای نیس الامر بالشیء دلیلاً علی حرمة ضده کما ذهب الیه قوم قالوا بانه یتضمن حرمة ضده لانه ای الامر بالشیء ساکت عن غیره فلا یكون نفس النہی عن الضد ولا متضمناً له

له امر بان نفی  
عن الشیء نفس  
الامر بفسده و  
ما یبها ان یتضمن  
۱۲ منہ  
کله ای امر بالشیء  
۱۳ منہ

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق  
يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الاصل  
ان التحريم لما لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوته  
الامر فاذا لم يفوته كان مكرهاً كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود  
قصداً حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه يكره وعلى هذا القول  
يحتمل ان يكون النهي مقتضياً في ضده اثبات سنة تكون في القوة  
كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط

ولما كان ينوهم من قوله (لانه ساكت عن غيره) انه لا يثبت به حرمة ضده اصلاً والحال انه  
يثبت في مواضع كافي ترك الصلوة وانصوم دفعه بقوله ولكنه اي الامر بالشئ ثبت به حرمة  
الضد ضرورة حكم الامر لان طلب وجود الشئ يقتضي انتفاء ضده واثبات بهذا الطريق  
اي بطريق الضرورة يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالادنى وهي  
الكراهة فلا يثبت الحرمة وفائدة هذا الاصل وهوان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده كما ثبت  
الان ان التحريم يقيح الضد في صورة التقويت لما لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر ذلك التحريم  
الا من حيث انه يفوته الامر اي المأمورية فاذا لم يفوته كان الضد مكرهاً لا حراماً كالامر بالقيام  
بعد رفع اليدين عن السجدة الثانية في الركعة الاولى ليس بنهي عن القعود قصد حتى اذا قعد  
ثم قام لا تفسد صلاته بهذا القعود لانه لم يفوت به المأمورية اذا قام بعد القعود ولكنه يكره  
لما فيه من تاخير المأمورية ولما كان حكم الامر في الضد منصوحاً عن السلف كما بين ولم يكن  
حكم النهي على وجه الاحتمال بناء على ان النهي ضد الامر فقال وعلى هذا القول وهوان الامر  
بالشئ يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضياً في ضده اي ضد المنهي عنه اثبات سنة تكون  
تلك السنة في القوة كالواجب كما ان الامر بالشئ يقتضي اثبات الكراهة في ضد المأمورية لبعض  
المقابلين في قوله كالواجب اشارة الى ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة اذنى من الحرمة وليس  
المراد من السنة السنة المتعارفتين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريبا الى الوجوب ولهذا اي  
لاجل ان النهي يقتضي سنة ضده قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط بقوله خط الله عليه ولم  
لا لبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احداً لا يجد نعلين  
فيلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما لبس المحرم من



كان من السنة ليس الأزار والرداء فصل في بيان اسباب  
النشر ان علم ان اصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب  
جعلها الشرع اسباباً لها

ففي

التياب كان من السنة ليس الأزار والرداء لأنه لما نفي عن لبس المخيط كان ما موراً بلبس غير المخيط  
والرداء والأزار في غير المخيط اوفى ما يقع به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء فصل  
في بيان اسباب النثر ان في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وشبعت بها  
السبب في اللغة ما يمكن الوصول به الى المقصود ومنه سمي الجبل سبباً لامكان  
التوصل به الى ماء الير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ومنه سمي الطريق به  
لامكان التوصل به الى المقصود وفي الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل  
السمع اي الدليل السمعي على كونه معروفاً لا ثبات حكم شرعي بان دل السمعي على ان الشارع  
جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني ففيها ثلاثة مذاهب الاول مذهب عامة اصحابنا  
وبعض الشافعية وجهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدين  
وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات  
والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اي ثابتة في الشرع بأسباب جعلها  
الشرع اسباباً لها اي تلك الاصول والفروع وحاصله ان لاحكام الشرع اسباباً تضاف  
اليها والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لان الموجب للاحكام  
هو الله تعالى وحده والمذهب الثاني لبعض الاصوليين وهو انهم ينكرون  
الاسباب اصلاً ويقولون الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص  
عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علته ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع  
باجاب الله تعالى مستدلين بان الايجاب صفة خاصة له تعالى كصفة الخلق و  
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعة عن الله تعالى وبيان الاسباب لو كانت عللاً  
للاحكام لما تصور الانفكاك بينهما وبين الاحكام والحال انه يوجد لان الاسباب  
كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكن امن اسلم في دار الحرب ولم يجز  
الينا يتحقق الاسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه واشار الشافعي الى جوابهما  
بقوله جعلها الشرع اسباباً لها فاننا لا نقول ان الاسباب موجهة بنفسها حتى يلزم

المذهب الاول

المذهب الثاني

كالج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة بأوقاتها والعقوبات بأسبابها  
والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تنضاف اليه

قلعه عن الله تعالى اذا لم يجلب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلًا الى الحكم فاضافة  
الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى في القتل فانه يحصل حقيقة باله كالسيف ومع  
ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا تجعل الاسباب موجبة الا يجعله تعالى  
ايها لذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا واما سقوط العبادات فمن امن  
ولم يخرج اليها فسبب على دفع المحرم والمذهب الثالث لجمهور الاشاعرة وهو انه  
فرايين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف  
وجوبه اليه لانه حاصل بكسب العبد يضاف اليه واما الثاني اي العبادات فلا يضاف  
وجوبها الا الى ما يجب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض  
الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب بالدليل وهذه امثلة للاسباب  
كالج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت  
في الشرع قال الله تعالى ومنه على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما ستعرف و  
اما الوقت فشرط لجواز الاداء وليس بسبب لانه يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر  
فهو سببه لانه يضاف اليه ويكرر بتكرره ويصوم الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم  
اختلفوا بعد كونه سبباً فذهب القاضي الامام ابو نريد وصدر الاسلام الى ان سبب  
وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك  
اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق  
شهود الشهر يترى فيه الايام والليالي والصلوة متعلق وجوبها بأوقاتها فيكون اوقات  
الصلوة سبباً لوجوبها لان الصلوة تنضاف اليها ويكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها  
والعقوبات اي الحد وديتهن وجوبها بأسبابها وهي الجنائيات التي تنضاف الحد وديتها كالزنا  
والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيكرر الحد ويكرر سببها ولا تجب قبلها بل تجب  
بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة لانها عبادة من وجه حيث  
لا تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجناية فوجوبها يتعلق  
بما تنضاف الكفارة اليه اي يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذي

الذي تنضاف اليه

مزیب مترددین الحظر والاباحت والمعاملات بتعلق البقاء المقدوس  
بتعاطفها والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم وانما الامر لا يلزم اداء  
ما وجب عليه بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء  
يعلم اضافة الوجوب اليه ثمرتين بقوله من سبب مترددین الحظر والاباحة يعني  
لما كانت الكفارة دائرة بين العباداة والعقوبة جعل سببها امرا دائريا بين الحظر والاباحة  
لیناسب السبب والمسبب كقتل الخطاء فانه دائرين الحظر والاباحاتما الحظر فلهذا القوي  
واما الاباحة فلان الرمي الى الصيد امر باس فلهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين  
العبادة والعقوبة تضاد العبادة الى الاباحة والعقوبة الى الحظر ولهذا لم يجعل  
المخطور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصح المباح المحض كالقتل  
بجح واليمين المعقودة قبل الحث سببا لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيرها  
مشروعة بتعلق البقاء اي بقاء العالم والنفس والجنس المقدور اي المحكوم من الله بتعاطفها  
اي بمباشرة المعاملات يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرة تعاطفها  
لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان (الذي يقتضي البقاء في امور صناعية في الغذاء و  
اللباس والسكن اللق لا يمكن وجودها بخير معاونة ومشاركة بين افراده والى اورد واج  
بين الذكر والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل وانتظام بينهم  
وهي المعاملات الشرعية فانتقل لما كان بقاء العالم محتاجا الى المعاملات كانت المعاملات  
سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلت البقاء ليس سببا لوجودها حق يعبر ما قلتم  
بل هو سبب لمشروعيتها فامل والايمان بالله تعالى كما هو بائنه وصفاته متعلق  
وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدوث العالم  
اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وهو في الحقيقة يلجأ  
الله تعالى كسائر الايجابات لكنه في النظر منسوب الى حدوث العالم تسير على انعدام قطعاً  
لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لا نكر المعاندين وجوبه ولم يكن الالتزام عليه وانما  
اخرا الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخرا اللهم اختمني بالايمان وانما  
الامر لا يلزم اداء ما وجب عليه بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب  
عن اعتراض منكري الاسباب وهوانه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تحصيل المحاصل لكون الامر

وكذلك هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغنى  
عليه إذا لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة وإنما يعرف السبب بنسبة  
الحكم اليه وتعلق به لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له

فلا عجب اتفاقاً وتقريراً الجواب أن هنا شيئاً الأول نفس الوجوب والثاني وجوب الأداء وهما  
متغايران نفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب ولا يحصل منه وجوب الأداء إذا لم يكن الشيء واجباً  
في الذمة ولا يكون أدائه واجباً في الحال كما ترى في البيع بالثمن الموجل فإن الثمن هنا واجب في  
الذمة بنفس البيع وليس أدائه واجباً في الحال نعم يجب أدائه بعد الطلب كذلك وجوب الأداء يتعلق  
بالأمر بعد كون الشيء واجباً بسببه السابق عليه وذلك لا يدل على دليل هذا الأصل وهو أن نفس الوجوب  
بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم  
يزدد المجنون والأغماء على يوم وليلة يعنى إجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح الخطاب  
والأمر كالنائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم يزد جنونه وأغماؤه على يوم وليلة دليل صريح على  
أن نفس الوجوب بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر إذ ليس في حقهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب  
ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعلم أن الوجوب بالسبب فإن قلت  
وجوب القضاء بجل لا فاقاة والانتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان  
كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله إذا لم يزد المجنون والأغماء على  
يوم وليلة احتراز عن المجنون والأغماء الذين زادوا على يوم وليلة فأنهما إذا زادوا على يوم وليلة لا يجب  
قضاء ما فات من الصلوة عليهم والأمر على الشافعي لا يصح إلا بانأتمه لأن عندنا لا يجب عليها الصلوة  
إذا كان المجنون والأغماء مستوعباً وقت صلوة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الأصل شرع في  
بيان إمارته كون الشيء سبباً فقال وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلق به يعنى علامة  
كون الشيء سبباً للشيء أمران أحدهما أن يضاد الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر و  
حجر البيت وحد الشرب وكفارة القتل وإن يتعلق به بأن لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك  
لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون الشيء المضاف إليه سبباً له أي للشيء المضاف  
وإن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه كقولك كسب فلان أي حدث بفعله لأن  
الإضافة لما كانت موضوعاً للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء  
ليحصل التمييز وأخص الأشياء بالحكم إنما هو سبباً لأنه ثبت به فكانت الإضافة إليه أصلاً

وانما يضاف الى الشرط مجازاً وكذا اذا لازم فتكرره بتكرره دلالة  
يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سبباً والفطر  
شرطاً مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرفع الراس  
في كونه سبباً وتكرس الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب  
الزكاة بتكرره الحول

ولما كان يتوهم ان الشيء كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط دفع بقوله وانما يضاف الى  
الشرط مجازاً للعلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضاً فتشابه الشرط العلة من هذا  
الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بينه للمم بقوله وكذا اذا لازم فتكرره  
بتكرره دل جواب اذا ان يضاف اليه يعنى كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك  
ملازمة الشيء بالشيء وتكرره بتكرره دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها  
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه  
والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس هذا الا امر  
او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لانه لا يدل على التكرار ولا يحتمله كأمري فتعين  
الوقت السببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سبباً والفطر أى وقته شرطاً مع وجود

له في الغرب  
ما يميزه ايضا  
بكفاية ١٢ منه

الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرفع الراس في كونه سبباً جواب سوال يرد هنا وهو ان  
صدقة الفطر كما يضاف الى الراس ويقال زكاة الراس كما في قول الشارع زكاة رؤوس  
الناس بكثرة فطرهم بقول رسول الله صاع من التمره يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر  
نبأى وجه جعلتم الراس سبباً والفطر شرطاً دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير  
الجواب انما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجحنا الراس لاجل وصف  
المؤنة اى القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النبي  
صل الله عليه وسلم قال وابدأ بمن تعول ثم اله البخارى وعن ابن مبررة وحكيم ومسلم  
عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤنة هو  
الرأس لا يبنى عليه دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه  
ان الترجيح للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر وتكرره وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس لانه  
لا تكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرر الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب الزكاة بتكرره الحول يعنى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

بمضى

لان الوصف الذي لاجله كان الرأس سبباً وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان  
كما ان الغناء الذي لاجله كان المال سبباً او جوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول و  
يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر  
والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخراج  
وفي الخراج حكماً بالتمكن من الزراعة فصل في العزيمة والرخصة  
وهي في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض

تكرر جوب الصدقة ليس بتكرار شرط الذي هو الفطر بل بسبب تكرار السبب هو الرأس وهو وان  
لم يكن متكرراً حقيقة لكنه جعل متكرراً تقديراً لاجل تكرار الفطر اي وقت كان المال الذي هو سبب  
الزكوة جعل متكرراً تقديراً لاجل تكرار الحول الذي هو شرط له لان الحول يتضمن فصلاً اربعة  
يتفاوت فيها الاسعار ويحقق الغناء الذي هو وصف المال جعل كأنه متكرر فكذلك الحال في الرأس

لان الوصف الذي لاجله كان الرأس سبباً للوجوب وهو اي الوصف المؤنة يتجدد بتجدد الزمان

كما ان الغناء الذي لاجله كان المال سبباً للوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد

الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه يعني لما صار الرأس سبباً للوجوب الصدقة بوصف المؤنة كما عرفت

وهي بتجدد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه وكان النصاب سبب

لجوب الزكوة بوصف الغناء والغناء يتكرر بتكرار الحول صار المال متكرراً بنفسه لتكرر وصفه حتى

يتكرر وجوب الزكوة في نصاب واحد بتكرار الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرار الوصف

تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخراج وفي الخراج

حكماً بالتمكن من الزراعة يعني مع ان السبب للعشر والخراج واحد وهو الارض النامية حقيقة

في العشر والارض النامية تقديراً في الخراج بان يتمكن الغناء من الزراعة يتكرر وجوبها بسبب

تكررها وصف السبب وهو الخراج حقيقة في العشر ولا تمكن في الخراج وذلك لان تكررها الوصف جعل

السبب متكرراً تقديراً في تكررها الحكم بتكررها التقدير اي فاذا حدث الخراج من الارض تحقيقاً يجب

العشر وان اصبحت الارض افة يسقط تيسيراً بحال المسلم وتكرر الوجوب بتكررها الغناء واذا وجد

التمكن من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه يخلق بحال الكافر للتعول في الدنيا

فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة التقصد المؤكد يقال عزمتم على كذا وهي في

احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني العزيمة في الشريعة

والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة  
فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة  
فيه وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يتكفر  
بأحده ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه  
شبهة وحكمه للزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين حتى لا يكفر  
بأحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

اسم لاحكام لا يكون شرعا باعتبار العوارض كالافطار شرع بالمرض والسفر بل يكون حكما اصليا  
شرع ابتداء من الله تعالى سواء كان متعلقا بالفعل كالامورات او بالترك كالمهرمات والرخصة  
في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بنى على اعذار العباد اى الرخصة في الشريعة اسم لاحكام  
يكون شرعا باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبني على الغدو وهو السفر والمرض وكذا قصر  
الصلوة وغيرها من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان يكفر بأحدها ولا الاول  
فرض والثاني لا يخلو ما ان يعاقب بتركه ولا الاول واجب والثاني لا يخلو ما ان يفسق تاركه للملزمة  
اولا الاول سنة والثاني نفل والحرام داخل في الفرض باعتبار اتركه وكن المكروه في الواجب و  
المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشرع بمعنى ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت  
وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكاة والصوم والحج  
وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب العلم القطعي اعم من التصديق بالقلب لانه يحصل بخير  
اختيار كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختيار  
فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذه امن عطف الخاص على العام وعملا بالبدن يعنى يجب  
العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والا فالصديق بالقلب كاف  
حتى يكفر بأحده اى ينسب الى الكفر منكروه تغريم على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر  
ان لم يكن التزك على سبيل الاستخفاف بالشريعة والا فهو كفر وهذا تغريم على العمل بالبدن قوله  
بلا عذر احتراز عن الترك بعذر فان التارك بالعذر الشرعى لا يكون فاسقا والواجب ما ثبت  
وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد او في دلالة كالعالم  
المختص ببعض الجملة والمأول وحكمه للزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين لما في دليله من  
الشبهة حتى لا يكفر بأحده لا نقطاع العلم القطعي ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

فاما

واما متا ولا فلا والسنة الطريقة السلوكية في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باجائها فيستحق اللامة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكرهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسير النبي عليه السلام في قيامه وعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به

بان لا يرى العمل واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر وامامتا ولا فلا اي فان ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف لكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء والسنة الطريقة السلوكية في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان يطالب المرء باقامتها احترزا به عن النفل لان غير مطالب من غير افتراض احترزا به عن الفرض ولا وجو احترزا به عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتعظيم الثاني لمطلق السنة ثم استدلل على قوله يطالب المرء باقامتها بقوله لانها اي السنة طريقة امرنا باجائها لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ثم اخرج ابوداود والترمذي وابن ماجة فيسحق التارك للامة اي الملازمة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها وهذا تفريع على قوله فيطالب المرء باقامتها والسنة المطلقة نوعان احدهما سنة الهدى كالجماعة والاذان والاقامة وتاركها يستوجب اي يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهية وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح مهاجبا الامام كما ورتت بله الاحاديث الصحيحة والافعال القوية وثانيها سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسير النبي عليه السلام في قيامه وعوده ولباسه السير جمع السيرة وهي المصلحة فخصاله عليه السلام في القيام والعود واللباس وغيرها لم تصد رضى عنه على وجه العبادة قصد ابل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا اي على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكرهية ونوع لا يوجب تركها ذلك يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله اي قول محمد يكره او قد اساء او لا بأس به يعني لما ثبت ان السنة بعضها يوجب اساءة وكرهية تركها وبعضها لا يختلف اجوبته ذكرها في المسوط في باب الاذان فبحث لهم ترك السنة المؤكدة اي سنة الهدى قال في جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره



وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنفل اسم للزيادة  
ونوافل العبادات ثم وائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب  
المرد على فعله ولا يعاقب على تركه ويضمن بتركه بالشروع عندنا  
لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه

الاذان قاعدا وكبره تكرار الاذان في مسجد محلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر جماعة  
بغير اذان واقامة فقد اسلم وترك السنة المشهورة وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في  
جوابه ولا بأس كما قال ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم آخر ففي كل موضع قال قد اساء او يكره  
يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكره لا يلزم الا بتركها وفي موضع قال  
لا بأس يعلم انه من حكم سنة الزوائد لان عدم البأس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد  
فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها ويعاد  
في الوقت اقول انما ادعى المصنف ان تمام القائفة والا فلا دخل له في المبحث لان الكلام  
في السنة لا في الواجب والنفل في اللغة والشرع اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء  
كانت في الاعيان او الاعراض وسواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي  
زيادة على الفرائض والواجبات والسنة واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض  
والواجبات والسنة مشروعة لنا لا علينا أي مشروعة لتفعلنا حتى لو فعلنا ما استحق الثواب  
غير مشروعة لصرفنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة كما  
ستعلم من حكمها وحكمه أي النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة  
سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لمخلو لا عن الفرضية والوجوب وكذا لا يلام  
على تركه لمخلو عن السنة ويضمن بتركه بالشروع عندنا هذه مسئلة خلافية  
بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النفل سواء كان صوابا او صلوة يلزم عليه اتمامه  
عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه حاصل  
الدليل انه لما شرع في النفل فقد أدى جزؤه منه وصار هذا الجزء مسلماً ومقوضاً اليه  
تعالى فوجب صيغته عن البطالان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم  
لا يفيد حكماً ولا يترتب عليهما اثر والركن تاماً بان يكون شفعاً وصوم فان أدى بعض  
الصلوة وبعض الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالإند صا ربه تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانتها ابتداء  
الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى واما الرخص  
فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعله ان يقضيه تكون  
فيه صيانة وهو كالإند صا ربه تسمية لا فعلا اى الشرع في الفعل مقيس على النذر فالنذر يصير ربه  
تعالى بمجرّد الذكّر بان يقول ربه على ان اصوم او اصلى ركعتين من غير احتياج الى فعله والشرع فيه  
ثم وجب لصيانتها ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى يعنى المنذور  
والمؤدى يصير كل واحد منهما حقاً لله تعالى اما المؤدى فلكونه مسلماً اليه بفعل العبد واما  
المنذور فلانه جعل ربه بمجرّد التسمية كاشك ان ما يصير ربه فعلا اقوى مما يصير له تسمية  
لان بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكّر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم  
فلان يجب بقاء الفعل في المؤدى الذى هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واخرى  
لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتداءه والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكّر واجبا  
بالاتفاق حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرّد الذكّر فان يجب رعاية الفعل الذى صدر  
من المتقل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكّر والثاني ان اتمام  
اسهل من الابتداء وقال الشافعى لا يلزم عليه الا تمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان النقل  
وجوب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاءه واما  
ابوداود والترمذى عن ام هانى قالت لما كان فقم مكنة جاءت فاطمة فجلسمت عن يسار رجل الله صلى الله عليه وسلم  
وام هانى عن يمينه فجاءت وليدة ببناء فيه شراب فتناولته فشرب ثم تناول ام هانى فشربت منه فقال يا رسول  
الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها ان كنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تقطوعا القول المراد  
عدم المضرة الاخرية من الاثم لما كان تبركا باعطائه عليه السلام واما القضاء فلان واما شراره الترمذى عن  
عائشة رضي الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقالت  
حفصة يا رسول الله انكنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقال اتصيا بواى اخر مكانه  
واما الرخص فانواع اربعة بالاستتقلال ووجه الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لا بل يكون اطلاق  
الرخصة عليها مجازا وكل منها اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا ولا نصارت الاقسام اربعة  
وهذا التقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لتحقيقه فانه نعم ما توهم ان التقسيم فاسد لمخروج

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز  
 احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعي الحقيقة فما استقيم مع  
 قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء  
 كلمة الشرك على لسانه وافتراؤه في نهار رمضان  
 واتلافه مال الغير

بعض الاقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة  
 اى من حقيقة الرخصة وهى ما تبقى فيه عزيمة معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة  
 ايضا في مقابلتها حقيقة احدهما احق من الاخر اى احد النوعين احق بكونه رخصة من الآخر  
 ذلك لان في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت الرخصة ايضا  
 حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثانى فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول في كونه  
 الرخصة حقيقة احق من الآخر لان مد الرخصة حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما هرت أنفا ونوعان  
 من المجاز اى يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز احدهما اتم في كونه مجازا من الآخر ففي القسمين  
 الآخر لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فالت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق  
 اسم الرخصة عليهما مجازا اتم في القسم الاول منهما لما فانت العزيمة في جميع السواد كانت  
 الرخصة اتم المجاز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثانى فان العزيمة في  
 بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما احق نوعي الحقيقة فما استقيم اى  
 عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه  
 جميعا فلما جمع فيه المحرم والمحرمة فيكون الكف عن عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعذر  
 فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه  
 بان اكره رجل بما فيه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا بما دونه وقال اما ان تكلمت بكلمة الشرك  
 او تملك او قطعت يدك او رجلك فله رخصة باجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا  
 بالايان مع ان المحرم للشرك وهو حدث العالم والنصوص الدالة على الحرمة والحرمته كلاهما  
 موجودان والعزيمة في الكف عنها احق لو صبر ومات لمات شهيدا وانظاره في نهار رمضان بان  
 اكره الصائم بما فيه الجاء على الاضطرار فله رخصة في الاضطرار مع قيام المحرم وهو شهر رمضان والمحرم  
 مع ان العزيمة عدم الاضطرار احق لو صبر ومات لمات شهيدا واتلافه مال الغير فانه اذا اكره

وجبايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف  
على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اى ان  
واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر  
المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما  
ولهذا اصر الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر  
لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمآن مع ان المحرم والحرم كلاهما  
موجودان والعزيمة فيه الترتك حتى لو صبر وقتل لمات شهيدا وجبايته على الاحرام حتى لو اكره  
المحرم بما فيه الجاء على ان يحق على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق  
مع قيام المحرم والحرم والعزيمة فيه الترتك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال  
الغير اى من اضطر بالمخصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و  
حق المالك مرمى بعده بالضمآن مع ان المحرم والحرم متواجدان والعزيمة عدم الاكل  
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعنى من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف  
للسلطان الظالم جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحرم متواجدان والعزيمة ان يأمر  
بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات في  
جميع الصور ايات ماجورا واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان  
نحو والعدو فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي  
عنه كان غير احق كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعنى ان  
المريض والمسافر يرخص لهما في الافطار للعدو مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر  
موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر  
ولهذا اى لاجل قيام السبب في حقهما اصر الاداء منهما حتى لو صاما بنية الفرض يجوز  
لما روى مسلم والبخارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمنة ابن عمر والاسلمى  
ان شئت فقصم وان شئت فافطر وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا  
قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على  
تاخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكماء الصوم افضل عندنا لكامل سببه وتردد في الرخصة  
فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها ليس موافقة  
المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه  
لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما  
اتمروعي المجاز كما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدية كما ذكره على الفطر في نهار رمضان اذا فطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزم  
الامر بالفدية وحكماءى حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجوب احدهما  
كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما استعلم حتى ان الصوم افضل عندنا لكامل  
سببه وهو شهر والشهر وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التجيل كالدين المعجل وتردد في  
الرخصة يعنى الرخصة انما تكون لليسر واليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم  
لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس واليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة  
من حيث تضمنها ليس موافقة المسلمين فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها  
مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله  
الصوم افضل يعنى ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعف الصوم فخر  
الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه المجبدا او مشاغلا اخرى فليس له ان يبذل نفسه  
لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء عنه ساقط اى متاخرا لادراك عدة من ايام اخر  
كما قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فان صام ومات يموت اثما و  
اليه يشير بقوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر ثم اذ الشيطان بخلاف النوع  
الاول لان الحكم لم يتاخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقبلا لحق الله تعالى فلو مات  
كان ما جروا وقال الشافعي في احد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد ان  
الافطار اولى لما روي بناءه وما روى مالك والشافعي وابوداود عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله  
عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وفطر بعضنا فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر  
على الصائم واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعنى النوع الاول (من  
القسمين الاخيرين) الذي هو اتم في كونه مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط  
عنا ولم يشترع في حقنا من المعن الشاذ ولا اعمال الثقيلة كقطع الاعضاء والمخاطبة

ان ان يخاف الهلاك على نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجاز الان الاصل ساقط لم يبق مشروعا  
فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا واما  
النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة  
كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا  
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطوير بالتمرد وعدم مخالطة  
الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في العوم وتخريب البيت وعدم صلاحية الزكوة  
والفناء لشيء سوى المحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثبيلة التي كانت في امر سابقية و  
رفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصح بالكسر الشدة والاعلال جمع عل فان  
ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عما يسمى رخصة مجاز لان الاصل اى العزيمة  
في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بما اجازنا اثمنا وعوتبنا فلم يكن  
ذلك الوضع والاسقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض  
تخفيفا يعنى انما سمينا رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام في الحقيقة  
منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراط الرخصة والنسخ في  
اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم في  
كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اى  
في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع  
الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروعي في بعض المواضع فلذا  
صار انقص في المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية  
اى تعين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا  
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية في عامة  
البيوع شرط لينهت القدرة على التسليم ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع  
ماليس عند الانسان رواه الترمذي والنسائي والوداؤد بمجناه ثم سقط اشتراطها في المسلم  
بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا معصية له فاطلاق اسم الرخصة على

ل  
طوق وبنبر

١٧

وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق المكروه والمضطر أصلاً للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العينية في السلم مجاز من حيث انها لم يبق فيه مشروعة أصلاً اذ حقيقة الرخصة مبنية على المشروعية أي العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخرى من البيوع فلها شبهة لتحقيق الرخصة فلذا صار انفس في المجازية وكذلك أي سقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة فإنه سقط حرمتها في حق المكروه بالفهم والمضطر أصلاً للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فقوله إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فتبدلت الحرمة بالإباحة في حقها ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما أي عن الخمر والميتة عند الضرورة فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت أشفاء فاطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها مجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقها أصلاً ولكن حرمتها باقية في حق غيرهما فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انفس في المجازية وعن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن يؤخذ بها كما في إجراء كلمة التكفر بالأكراه فيكون من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين ودليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه إن أمه غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لأن الغفران يترتب على ارتكاب الممنوع والجواب أن المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة والتجاوز عن هذا النقطة ممنوع فلذا أورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهره ثمة التحلات فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فأكل الميتة في حالة الاضطرار مجتث عندنا وعندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه لأن استئثار القدم بالحف يمنع سرية الحدث إلى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الظهارة الحكيمية ثبت أن الغسل الذي هو العزيمة ينساقط في هذا الوضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكن مشروط في حال عدم التحف فكان انفس في المجازية فكان كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم وكذلك أي مثل ما تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا أي اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلها اسقاطا محضاً استدلالاً ليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن عمر انه قال ان قصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة سماء صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء في انه لا يحتمل الزيادة عليه وهو الركعتان وذلك لان السبب لم يوجب في حقه الا الركعتين فان صلى في الظهر اربعا كانت الاخرى نافلة ولا يجوز خلط الغل بالفرض قصداً وعند الشافعي رخصة طرية والاولى فيها العمل بالعزيمة ودليله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وعلق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح وانه لا يباحة دون الوجوب والجواب ان نفي الجناح انما هو لتطبيب انفسهم لمظنة ان يخطئ بهما ان عليه جناحاً في القصر وان قيد الخوف اتفاقاً لا يترتب القصر عليه كما استعلم ودليلنا ما بينه المصنف قوله وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطاً محضاً للعزيمة استدلالاً بما روى عن عمر انه قال ان قصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وهذا حديث يعلى بن ابيبة قال سألت عمر بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد الناس فقال لي عمر عجبت منه فسللت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة رواه مسلم الترمذي مع فرق يسير ولا ي حيفة ايضاً اشرع عمر بن الخطاب قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الضحى ركعتان وصلوة الظهر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه واثر ابن عباس قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم في الحضار اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة واثر عائشة متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخاري سمع النبي عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك من وجه اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص وحاصل الدليل ان النبي عليه السلام سمي هذا القصر صدقة والتصدق بشئ لا يحتمل التملك



واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط  
الاكمال اصلا ولا ان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقاً  
لا يلبق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير دون الصدقة  
بوجه ما لا يفزع العصاص وغيره يكون اسقاطا محضاً لا يحتمل الرد حتى لا يتوقف على قبول  
العبد ولو كان المتصدق ممن لا تلزم اطاعته فان كان ممن تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاول بعدم  
الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اعقد ما  
وعمل بما فاندفع ما قال الشافعي ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا  
فقبل القبول بقبول على ما ذكرنا وقوله بما لا يحتمل التملك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين  
لانها تحتاج الى قبول المدين حتى ترتد برة لان الدين يحتمل التملك من المدين ولا يحتمل  
من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق باسقاطا محضاً واما المعنى فهو ان  
الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط اكمال اصلا والحاصل  
ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقة اذا ثبتت في شيء  
ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا  
تتضمن اليسر اما فضل ثواب كماله على اجراء كلمة الكفر واما يسر الخليس في الرخصة كوافقة  
المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذا ان الامر ان لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد  
الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اسقاطا اي اسقاطا العزيمة  
وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب  
انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضا ليس فيه  
يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهي القصر فسقط الاكمال براسه والشافعي  
ما بينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقاً لا يلبق بالعبودية  
اذ لم يكن الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لا يلبق بخاله ذلك اذ هو من  
خصائصه تعالى وتقديره فانه يفعل ما يشاء من غير رفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه  
ثم اجاب عن قياس الشافعي بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على  
الاسقاط لان النص فيه جاء بالتأخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة  
بالصوم اي لم يجز في النص ان اسه تصدق بالصوم كما جاء في صلواته

واليسر فيه متعارض فصار التحير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة لان الجمعة غير الظهور ولهذا لا يجوز بناء أحدها على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً وأما ظهر المسافر والمقيم أحدهما فالتحير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنتان فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلثة أيام وبين سنته في قول محمد وهو رخصة إية عن أبي حنيفة أنه رجع اليه قبل موته بثلثة أيام

للسافر فلم يقط العزيمة فيرجوز للعبد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلوة المسافر فقياسك على هذا غير سديد ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلوة المسافر بقوله واليسر فيه أي في الصوم حين العمل بالعزيمة متعارض لليسر الذي يكون في الرخصة إذ في العزيمة أيضاً يسر وهو موافقة المسلمين فصار التحير فيه أي بين الإفطار والصوم لطلب الرفق فلا يكون الأقدام على الصوم خالياً عن اليسر إذ فيه يسر وهو موافقة المسلمين ولما كان يرد النقض على ما ذكر من أن الاختيار إذ لم يتضمن السرفق لا يليق بالجودية) بأن العبد الذي اذن له موكلة للجمعة بخيرين أن يصل أربعاً وهو الظهور وبين أن يصل ركعتين وهما الجمعة فهذا التحير بين القليل والكثير من غير رق إذ لا يسر له في الظهور بل الرفق متعين في الجمعة دفعه بقوله ولا يلزم النقض بتغيير العبد المأذون في الجمعة لان

الجمعة غير الظهور ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً يعني الجمعة والظهور أن متغايراً حتى لا يجوز أحدهما إنية الآخر ويشترط لأحدهما ألا يشترط للآخر وإذا ثبت المغيرة فيجوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما في الظهور فباعتبار عدم الخطبة والسعي فلا يتحقق في أحدهما خاصة وهو الأقل عدداً أي الجمعة حتى يتم اعتراضكم وأما ظهر المسافر وهو الركعتان في ظهر المقيم وهو أربع ركعات واحد حتى يصح بناء أحدهما على الآخر بما التحير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق لتعين الرفق في الأقل عدداً فامل وقد يجاب بأننا لا نسلم أن العبد يخرج بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الأذان كما في الحر حتى يكره له التغلف كذا في غاية التحقيق وعلى هذا يخرج الجواب عن مسألة من نذر الصوم سنته أن فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلثة أيام وبين سنته في قول محمد وهو رخصة إية عن أبي حنيفة أنه رجع إليه أي إلى قول محمد قبل موته بثلثة أيام يعني على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج

له إشارة إلى  
أن الجواب يتم  
بأنه أثبت الرفق  
في كل واحد منها  
سواء كان متعين  
أو متغيرين فلا  
مادة أصله  
أثبت المغيرة  
فتدبر

لا نهما مختلفان حكماً أحدهما قرينة مقصورة والثانى كفارة وفى مسئلتنا  
هما سواء فصارك المذبر اذا جنى لزم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة  
بخلاف العبد لما قلنا

جواب آخر عن اعتراض آخر رد على الاصل المذكور وهو ان من قال ان دخلت الدار فعلى صوم  
سنة فدخل وهو مصر فهو على قولهم وبإحدى حنفية مخير بين صوم السنة باعتبار انه نذر فعليه  
وفاء النذرين صوم ثلاثة ايام باعتبار انه كفارة يمينه فهذه التخيير بين القليل والكثير من  
غيره فى اذ لا يسهل له في صوم السنة بل الرفق في الاقل عدد اثنين والجواب ما بينه المصنف  
لانما أى صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان حكماً وان اتفاق صورة لان صوم السنة قرينة  
مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة  
والزجر فصح التخيير طلباً للارفق عنده واليه يشير بقوله احدهما قرينة مقصورة والثانى كفارة  
وهذا التخيير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في قوله المذكور فان كان التعليق  
بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مرضى فعلى كذا فلا تخير بل الواجب عليه الوفاء  
بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو مصر احتراز عن مفسر فانه لو كان موصراً لكان موثقاً لا يتعين في حقه  
التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة فلا يتأتى التخيير وفى مسئلتنا  
اى فى مسألة ظهر المسافر هماً سواء اى القصر والكمال سواء بدليل بناءً احدهما على الآخر واتحادهما  
في الشرط والاسم فلا يتضمن التخيير فقابل يتعين اليسرى القصر فصارك اى ما ذكرنا من تعيين  
القصر فى حق المسافر كالمذبر اذا جنى لزم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة يعنى ما ذكرنا من  
ان اليسر متعين فى قصر المسافر فلا يفيد التخيير نظير لمسألة المذبر ان المذبر اذا جنى جناية بان  
اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عينا لاتحاد الجنس لان القيمة  
من جنس الارش فيتعين الرفق في الاقل خاصة كما يتعين الرفق فى قصر المسافر فلا يتخير  
بين اداء قيمة المذبر وبين ارض الجناية لعدم تضمن التخيير ففما بخلاف العبد لما قلنا فانه  
اذا جنى جناية يتخير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولي الجناية وبين دفع ارض الجناية وان  
كان قيمة العبد اقل واكثر من الارش وذلك لما قلنا فى تخيير العبد المأذون فى الجمعية  
من ان التخيير بين الشئيين المتغايرين يفيد الرفق وفى العبد ايضا امران متغايران  
احدهما دفع العبد بعينه والثانى دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان  
التخيير انما يتحقق  
رفقاً لا يلحق  
بالعبودية  
سواء اى قوله  
ان دخلت الدار  
فعلى صوم سنة  
١٢ منه

باب فی بیان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام  
جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها  
فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا  
الباب لبيان ما يختص به السن فقول السنة نوعان من سن

ومعنى فان احدهما مال والاخر رتبة وعند التغاير لا يتعين الرفق في الاقل عد دال يتضمن كل  
واحد منهما وفقاً فيفيد التغاير وفقاً كما في العبد المأذون في الجماعة يفيد التخير بين الجمعة والظهور  
للتغايرين وفقاً ولما فرغ من الاصل الاول وهو كتاب الله شرع في الاصل الثاني وهو السنة ولما  
كان تعرفها مشهوراً عند الانام اعرض عنه وشرع في تقسيمها وقال : باب في بيان  
اقسام السنة السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافلة  
التي تتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضا يطلق على ما صدر من النبي صلى الله  
عليه وسلم غير القرآن والفرق بينهما وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته  
عليه السلام وعلى احوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة قلنا  
اورد المصنف لفظ السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والتخبر والحديث بمعنى واحد  
حيث يطلق كل واحد منهما على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي  
وفعله ما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالمرئوع والموقوف اذ الموقوف اثر عنده وبعضهم  
فرق بين الحديث والتخبر فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث  
وما فيه احوال السلاطين وال اخبار الماضية خبر اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اي قوله  
عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث  
الكتاب فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا حاجة الى ايرادها في  
باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان ما يختص به السن ولم يوجد في  
الكتاب كالبحت عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ  
فهذه الاجاث كلها لا توجد في الكتاب لانه مرئوع بخبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فنقول  
السنة باعتبار وصولها اليها نوعان من سن بان يترك الراوي الوسائط التي يبينه وبين  
النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كن او هو على اربعة اقسام  
لانه اما ان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو من سن

له والمراد بان  
انه فعل اعداد  
قال شيخنا في حشر  
عليه السلام وبر  
لم يترك عليه ولم  
يسكن بل سكنت  
وقرر وبقال  
للاول السنة  
القرينة والثاني  
الغنية والثالث  
التفريق والاربع  
الافعال والاربع  
سنة  
سنة قوله  
وفعل ما يترجم  
التواتر ليس  
بمفهوم السنة  
لانه يوجد في  
الكتاب ايضا  
فدفعه بتوكلها  
والاصل اربع  
ومد بعض الاما  
وكن كل الامور  
فيه فاقسم  
سنة

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضحه له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند

من وجه دون وجه فالاول هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع وأما عند المحدثين فسقوط السندان كان من اوله اى من المصنف وهو المعلق ومن صورته ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او التابعي والصحابي معاً ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخلو ما ان كان السقوط بأثنين فصاعداً مع التوالى فهو المعضل والاى ان لم يكن السقوط بأثنين مع التوالى او سقط واحد فقط او أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالى فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوى حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بأن يقول قال النبي صلعم كذا مثلاً لا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فلا إرسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطه بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهم تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضحه له الامر اى ظهر للراوى واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهو اى هذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا انقسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك واحمد بن حنبل في احدى الرأيتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الطواغر والشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياسي صحيح او تلقته اامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى الا عن ثقة وبالمجمل اذا تأيد باقتراح ما يتقوى به فيقبل والا لانه عند جهالة صفات الراوى لا يقبل حديثه فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في ارسال ثقة لو اسند حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبته الى النبي

فان من لم يتضم له الامر نسبة الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه  
لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثلها واما مراسيل  
من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات برسله كما روى  
مسندة مثل مراسل محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي لا قبل الا  
مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد

صل الله عليه وسلم اولى فان من لم يتضم له الامر اى امر الحديث كمال الوضوح نسبة اى ذلك  
الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنما يجعل حمله على من سمعه ويفرغ غرضه عن ذلك  
فاما اذا انضم عنده طريق الاستناد يقول بلا وسوسة قال النبی صلی الله عليه وسلم كذا وكذا كان  
يرواه على هذا ينبغي ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان  
المرسل لما كان فوق المسند والمسند ثلاثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يبق المرسل  
على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته على  
الاحاد فليق بالمشهور اذا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله  
لكن هذا ضرب نوع مزية زائدة يثبت بالاجتهاد والراى فلم يجز الزيادة التي هي في معنى النسخ  
بمثله فانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأى والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور  
فان مزية وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء اى مراسيل  
من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهم  
وفي المغرب انما هم جنس كالمناكير فقد اختلف فيه اى فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء  
وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخي يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل  
القرون الثلاثة توجد في من بعدهم وهي الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابيان لا يقبل لان بعد  
القرون الثلاثة زمان فسق ولم يشهد النبي عليه السلام بعد التهمة الا ان يروى الثقات برسلة  
كما هو وامسندة فم يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة مثل مراسل محمد  
ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسائده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد في المثال  
سأخر لانه في القرن الثالث اى تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعي لا قبل مراسيل التابعين  
ومن بعدهم الامراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم يذكر المع القسم  
الرابع من المرسل وهو مرسل من وجه ومسند من وجه اخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمُسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عدد دهم ولا يتوهم  
تواطؤهم على الكذب لكن كثرتهم عد التهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد  
الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن و  
الصلوات الخمس واعد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جما الاسناد  
على وجه الارسال كحديث لا تكاح الا بولي اسنده اسرائيل بن يوسف وارسله شعبة ولما فرغ من  
المرسل واحكامه شرع في المسند فقال والمسند اقسام ثلاثة لانه امام روى برواية جمع  
لا يمكن تطاؤهم على الكذب اولا وعلى الاول اما ان يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ  
ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل اولا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول  
الاول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تتابع اموري  
واحدا بعد واحد من الوتر منه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تتراى متتابعين واحدا بعد  
واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يعيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصير بقول له  
وهو ما يرويه قوم لا يحصى عدد دهم وعدم الاحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافا  
للبعض فانهم اشترطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل  
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من امارات التواتر  
ولا يتوهم تطاؤهم اى توافقهم على الكذب ان يجعل هذه الجملة تفسير القوله لا يحصى عدد دهم  
فيكون موافقا للجمهور لكن كثرتهم عد لعدم التوهم وعد التهم يشير الى اشتراط العدد الة ولكنها  
ليست بشرط عند العامة في التواتر وانما هي شرط في اخبار الاحاد وتباين اماكنهم اى تتابعها  
وهذا يشير الى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور بحصول العلم باخبار ساكني بلدة واحدة  
وانما ذكر المص هذه القيود لانها اقطع بلا احتمال الا انها شرط حقيقة له ولما كان الغرض  
هنا بيان للتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيد آخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه انفا  
الى ان يتصل المرادى برسول الله صلى الله عليه وسلم اى يرويه قوم لا يحصى عدد دهم طبقة  
بعد طبقة بان يستوى فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع  
ذلك العدد في قرن الصعوبة يكون مشهورا لام تواتر اول ذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس و  
اعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج والصوم هذا امثال المطلق المتواتر

وانه یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علما ضرورياً والمشهور  
وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم  
لا يتوهموا طوهم على الكذب وهم القرن الثاني و من  
بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون

للتواتر السنة لان في وجودها اختلافاً فاقيل لا توجد وقيل هي انما الاعمال بالنيات قيل البينة  
على المدعى واليعین علی من انكر اعلم ان الشر وط الصیحة للتواتر ثلثة كلها يرجع الى الخبرين الأول  
تعدد هم يلزم في الكثرة الى ان يتم الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة الثاني كونهم  
مستدين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث ان يكون  
ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً وانما التواتر يوجب علم الیقین بمنزلة العیان علما ضرورياً  
ای يحصل من التواتر الیقین بلا کسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العیان لانه يحصل لمن  
لا یقدر علی النظر كالصبيان وتفصيل المقام ان البراهمة والسمنية قالوا ان التواتر لا یفید  
الیقین اصلاً بل يحصل منه الظن والجمهور علی انه یفید الیقین ثم اختلفوا اضری وری هوام نظری  
فالاکثرون علی انه ضروری وقال ابوالقاسم الکعبی وابوالحسن البصری من المعتزلة  
وابوبکر الدقاق من الشافعية انه استدلالی ای نظری وقال الغزالی انه قسم ثالث وتوقف  
المرتضى والامدی ولنا اننا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر  
كما نجد العلم بالخصوسات بلا فرق بينهما وما ذلك الا بالاجار ولا نه لو كان نظریاً لاحتج  
الى ترتيب المقدمات واللازم منتف محصولة لمن لا یقدر علی ذلك كما قلنا والثاني المشهور وهو  
ما كان من الاحاد في الاصل ای في قرن الصحابة ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهموا طوهم  
على الكذب وهم ای القوم النازل اهل القرن الثاني ومن بعدهم ای الثالث وانما یقید بأشهر  
في القرن الاول والثاني لانه لولم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لایسمى  
مشهوراً الا ترى ان عامة الاخبار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة التدوين ولكن لا یقال لها مشهور  
فلما كان یوم ان الخبر المشهور علی ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجد ترجیحه علی الاحاد  
لانه ایضاً كان غیر مشهور في القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن ادهو منشأ ذلك دفعه  
بقوله واولئك اهل القرن الثاني والثالث الذین نقلوه قوم ثقات ائمة لا يتهمون بالافتراء



فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه  
احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابيان يضل جاحده ولا يكفر وهو  
الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة  
المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك  
مثل زيادة الرحيم والمسلم على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثمة الذين يلونهم ثمة الذين يلونهم  
فصار ذلك الخبر بشهادتهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الاحاد حيث لم يحصل له هذه  
المرتبة حتى قال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستلال  
واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابيان من اصحابنا اندرون المتواتر وفوق خبر  
الواحد يوجب علم طمانينة لاعلم يقين حتى يضل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على  
الكتاب ولا يجوز به النسخ مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي  
انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وهو اى ما قال عيسى بن ابيان الصحيح عندنا  
لان المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة  
المتواتر فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اى الزيادة وتذكير الظهير  
باعتبار الخبر اعنى قوله نسخ معنى عندنا علم ان الزيادة لو كانت بيانا لمحض اكيلى التفسير  
لمجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا لمحض المخرج الا بالمتواتر لا شغل المسالك  
فيه ولو كانت بيانا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبدله بالنقيض جازت بالمشهور  
لانه متواتر من وجه واحد من وجه نظر الى الجهتين وذلك اى الزيادة على الكتاب بالخبر  
المشهور مثل زيادة الرحيم في حق الحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا  
كل واحد منهما مائة جلدة الآية فان في هذه الآية الزيادة مائة جلدة مطلقا اى مائة جلدة  
محصنا ولا ولكن زيد عليه الرحيم في حق الحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والشيء  
بالشيء مائة والرحمة من عبادته الصامت وروى غيره من غير واحد من  
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرحيم في حق الحصن ولذا قيل في هذا القليل نظر فان ثبوت  
الرحيم متواتر لعنى كما صرح به في فقه القديرو مثل زيادة المسلم على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم  
الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حالة التخفيف او غيرها ولكن زيد عليه المسلم

له انقال  
رواه تاج الدين  
بحر العلوم في  
شرح المسلم  
١٢

والتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعد بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

حالة الخفف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم رواه مسلم قال أحمد ليس في قلبي من المسموع شيء فيدري بعون حديثي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رويوا ولو قفوا وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الخفين كذا في فقه القدير اتفق على هذا حديث المسموع متواتر المعنى وليس بمشهور لأن في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عند التواتر فالمثال ليس على ما ينبغي ومثل زيادة التابع في صيام كفارة اليمين لأن في قراءة عبد الله ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور الزيادة نعم والنعم إنما يكون بالتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالتواتر فدفعه بقوله لكنه أي الخبر المشهور لما كان من الأحاد في الأصل ثبت بما يـ يكون من الأحاد شبهة سقط بها أي بهذه الشبهة علم اليقين بخلاف التواتر فلا يفيد المشهور إلا علم الطمأنينة والثالث خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان وفيه رد للعباء وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد وفيه وايضاً رد لمن اشترط عدداً الأربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد أو اثنان فصاعد بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر في كثرة الرواة فإن رواه اثنان أو الثلاثة واكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرة كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رواه واحد وحكمه أي خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في الخبر إما الأربعة في نفس الخبر فالأثنان منها ما بينه في قوله إذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب فإنه لو كان مخالفاً لنقض الكتاب ولا يمكن تأويله بخير تعسف لا يقبل ذلك المخبر اتفاقاً وكذلك إذا خالف عموم الكتاب وأظهره لا يجوز تخصيصه العموم وحمل الظاهر

## فی حادثۃ لاتعمہا البلوی ولم یظهر من الصحابة الاختلاف فیہا و ترک الحاجة به انه یوجب العمل

عل المجاز عندنا خلافا للشافعی وعامة الاصولیین ومثاله ما روی انه علیه السلام قال من مس ذکرة فلیتوضأ فانه مخالف للکتاب وهو قوله تعالیٰ فیہ رجال یحبون ان یتطهروا فانما ترکلت فی الاستنجاء بالماء وهو لا یمکن الا بمس الفرج فلو کان مس الذکر من الحدیث لما ثبت التظہیرین بالاستنجاء فامل وکن اقله علیه السلام لاصولة الابقا تحة الکتاب فانه مخالف عموم قوله تعالیٰ فاکثر واما تسر من القرآن فلا یتروک العمل بالکتاب بمثل هذه الاحادیث والاثان لا یمکن مخالف اللسنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوی منه فلا یصلح المعارضة بیه فیرک فی مقابلته ومثاله ما روی انه علیه السلام قضی بشأه ویمین فانه مخالف للخبر المشهور وهو قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر واذ اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفة بالتواتر اولی بالاعتبار والاثان ان یمکن فی حادثۃ لاتعمہا البلوی لاننا اذا کان فیما عم به البلوی فلا بد ان یمکن مشهورها او تواتر الحاجة الخلق الیه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البیع والنکاح والطلاق ولما لم یثبت علمنا انه سهو او منسوخ كما هو مذہب ابی الحسن الکرخی وجميع المتأخرین منا وقال الشافعی وعلمة الاصولیین یقبل اذا ثبت سند له والیه ذہب اهل الحدیث وذلك مثل حدیث الجہس بالسمیة فانه مع عموم البلوی لم یبلغ حد الشهرة فضلا عن التواتر والرابع ما بین بقوله ولم یظهر من الصحابة الاختلاف فیہا ای فی الحادثۃ وترک الحاجة به ای خبر الواحد حاصله لا یمکن الحدیث متروکا عند اختلاف الصحابة فی تلك الحادثۃ التي ورد فیہا ذلك الحدیث اذ عند ظهور الاختلاف فی الحادثۃ اذ المر بمحکم احدهم بهذا الحدیث علم انہ لیس بثابت عندهم والا ما وجه ترک الاحتجاج به عند مس الحاجة الیه فلا یمکن هذا الحدیث حجة عند بعض المتقدمین من اصحابنا وعامة المتأخرین وقال اهل الحدیث وغیرهم من الاصولیین هو حجة مثاله ما روی عن زید بن ثابت عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابۃ اختلفوا فی تلك المسئلة فذہب زید بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة الی هذا كما هو قول الشافعی وذہب علی وابن مسعود الی انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا فلو کان ذلك الحدیث ثابتا عندهم لاحکم بعضهم به البتة فمکر هذا الخبر المشهور وطبر وطایرة انه یوجب العمل بالعلم والطائفة بل الظن وذہب احمد واكثر الحدیثین الی انه یوجب علم الیقین وهذا خلاف ما نجد فی انفسنا

بشرط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل لكامل الضبط  
 فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي شددت غفلته  
 خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاقد لا يكون خبره حجة في باب الحد  
 ما لم يظهر عدالة الا في الصدق الاول على ما بين ورى الحسن عن ابى حنيفة  
 من اخبار الاحاد وجوب العمل بما ثبت بشروط اخرى غير اربعة السابقة تراعى تلك الشروط في  
 المخبر وهي اى الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل الذي يحصل بعد البلوغ والضبط  
 وهو سماع الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه اما الاسلام فلان الكفر  
 يورث تهمة في الخبر لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين باذخال ما ليس منه فيه واما العدالة وهي  
 الاستقامة في الدين فلان الفاسق لا يبالي بالكذب فاذا كان عدلا يترجح الصدق منه واما كمال  
 العقل فلان المخبر خصوصاً في الدين لا يتأدى كما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق لا يحصل  
 الا به فلا يجب العمل بخبر الكافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاقد اى لا يجب العمل  
 بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لفقدان  
 الشرط الثالث وهو كمال العقل وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بان كان  
 سهواً ونسياناً اغلب من حفظه او مسامحة اى عدم المبالاة بالسهو والخطاء او مجازفة اى  
 التكلم من غير خبرة وبقية لعدم الشرط الرابع وهو الضبط وهذه الشروط اربعة  
 تجب ان توجد في الراوى ظاهرة لان المستور لا يقبل حديثه كما بينه المص بقوله والمستور  
 الذي لا يظهر فسقه وعدالته كالفاقد لا يكون خبره حجة في باب الحد ما لم يظهر عدالة  
 واحتقر بقوله في باب الحديث عن باب القضاء اذا قاضى وقضى بشهادة المستور جازع اى حنيفة  
 نظر الى ظاهر العدالة لان المسلم ظاهرة العدالة وهذا بخلاف من كان مستورا لاسلام او العقل  
 او الضبط حيث لا يقبل قوله لاني القضاء ولا في الحديث اذ تلك الامور ليست ظاهرة في حق المرء  
 فافهم الا في الصدق الاول اى لا يكون خبر المستور حجة في جميع الصدق الاول واذا زاد  
 به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين فغير المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشرط على  
 ما بين من ان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله خير  
 القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث ثم اه البخارى فهذا تعديل من صاحب  
 الشرع وتعديله اقوى من تعديل غيره وروى الحسن بن زياد تليذ ابى حنيفة عن ابى حنيفة

له فان قيل  
 كيف يستعمل  
 اذ البلوغ انتم  
 مقامه والبلوغ  
 امر ظاهر لا يستتر  
 في حق من لم يره  
 فتدبر  
 ١٢

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستقصان  
انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء  
انه يحكم السامع رائه فان وقع في قلبه انه صادق يتيهم من غير اراقة  
الماء فان اراق وتيهم فهو احوط للتيهم في خبر الكافر والصبي والمعتوه  
اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيهم فان اراق  
الماء ثم يتيهم فهو افضل وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

انه اى المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهوانه يجوز  
القضاء بشهادة المستورين اذ الربط بين لان العدالة ظاهر من المسلمين وذكر اى محمد في  
كتاب الاستقصان انه اى المستور مثل الفاسق فيه اى فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى اذا  
حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس لا يقبل  
خبره المحا قاله بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد  
الصعد الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدلته مع ان الاصل في الماء هو الظهور  
ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه  
يحكم السامع رائه اى يجعل السامع رائه حاكما فيقهر اى فان وقع في قلبه انه اى المخبر  
صادق يتيهم من غير اراقة الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الارب في حاله  
يوقف على حقيقته كاليقين فخير الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء وانما وجب عليه التيمم  
من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء وتيمم فهو احوط للتيهم لا حتم لان كاذب في خبره  
فلا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر فلا حياط ان يربى الماء ليصير عاد ماله فخير يجوز له  
التيمم يقينا وان كان اكبر رائه انه كاذب في خبره واما لو اخبر الكافر والصبي والمعتوه  
فحكمه ما بينه المص بقوله وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم  
في اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيهم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلك  
لان في اعتبار اخبارهم الزام وهو لا ليس لهم ولاية الا لزام فان اراق الماء  
ثم تيمم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر والصبا و  
العتة لا ينافيان الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضي بالماء البغض فله ان  
يربى الماء ولا ليصير عاد ماله ثم يتيهم وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة يعتبر خبر كل ممين  
لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط فان الانسان قلما يجد  
المستجمع لتلك الشروط يبعث الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل  
به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط لمترجم جهة الصدق في الخبر  
فيصلم ان يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به الزوم فشرطناها في امور الدين  
الالزام واحترزه عن المعاملات التي فيها الزام محض من حقوق العباد التي تجرى فيها الخصومات  
فان في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بخير الولاية ولا اهلية ولفظ الشهادة والعدد وكذلك احترزه  
عن الحقوق التي فيها الزام من وجدون وجكرمل الوكيل وحجج المأذون فان فيها يشترط احد شرط  
الشهادة اما العدالة واما العدد اعتبار المعنى الالزام وعدمه كالوكالات بان قال فان وكلك  
والمضاربات بان قال فلان جعلك مضارباً والاذن في التجارة بان قال لجدان مولاك  
اذنك في التجارة فان في تلك المعاملات يعتبر خبر كل مميّز لا كان او غير عدل صبياً كان  
او بالغاً مسلماً كان او كافراً حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين احدهما ما بينه  
بقوله اعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط المذكورة من الاسلام والعدالة و  
العقل الكامل والضبط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشروط يبعث الى وكيله  
او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشروط لتعطلت الامور ووقع الفتور ولا  
دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر هذه مقدمة اخرى لبيان لزوم الضرورة  
والاولى كانت لبيان الضرورة والحاصل ان في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى  
يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث  
لا يعمل به لان عنده دليلاً يعمل به وهو ان الاصل في الماء الطهارة فليست الضرورة  
لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بخبره بخلاف ما نحن فيه فان الضرورة  
لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا لا يعمل به والثاني ما بينه بقوله ولان اعتبار هذه الشروط  
انما يكون ليتترجم جهة الصدق في الخبر المذكور فيصلم الخبر ان يكون ملزماً بهذا الوجه وذلك اي  
اعتبار هذه الشروط ليصلم ان يكون ملزماً انما يكون فيما يتعلق به الزوم من امور الدين فشرطناها  
اي الشروط في امور الدين لما يتعلق بها من الزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لان لا الزام فيه  
الا ترى ان الوكيل والجد لا يلزمهما الاقدام على التصرف واذا لم يكن مهتما الزام فاي حاجة

دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل  
الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد بأكبر الرأي لان ذلك  
امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره  
للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه  
بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالأصل  
ممكن وهوان الماء طاهر في الأصل

الى اعتبار تلك الشروط واليه اشار بقوله دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات اي شروط  
تلك الشروط فيما قلنا دون امور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات انتفى عن معنى اللزوم  
كاوكالات والمضاربات وما كان يراد منه لما قلنا ان تلك الشروط شرطناها في امور الدين لما يتعلق  
بها من اللزوم لزم عليكم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمة لانها من امور الدين الفاسق  
لا يوجد فيه شرط العدالة لاجاب عنه بقوله وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة و  
طهارة الماء ونجاسته اذا تأيد ذلك بالخبر بأكبر الرأي لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته  
وحل الطعام وحرمة امر خاص بالنسبة الى امر ايت الحديث اي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس  
بل امر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فلم لا يستقيم تلقيه اي اخذ من جهة العدول بخلاف الحديث  
فانما امر عام كثير اما يقف عليه عامة الناس فيمكن الاخذ من العدول منهم فوجب التحري في خبره اي  
الفاسق للضرورة حاصل الجواب بان خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة اما يقبل لاجل الضرورة و  
هي عدم استقامة التلقي من جهة العدول لكونه امر خاصا وكونه اي اما يقبل لاجل الضرورة وكذا الفاسق  
مع الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته يفتن وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب عن خبره  
حيث يلزمه اي الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقترب فلا يكون خبره ملزما على الغير  
بدون ان يلزمه او لا من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرهما في حل الطعام  
وحرمة ايضا لان الكافر ليس اهلا للشهادة على المسلم والصبي ليس بأهل الشهادة اصلا ومع ذلك  
تهمة الكذب غير مدفوعة عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما اما الكافر فلانه غير غايب بالشرائط  
واما الصبي فلانه غير مكلف ولما كان يراد من الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام  
وحرمة وجب ان يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره اجاب عنه بقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة  
في قبول خبره في حل الطعام وحرمة لان العمل بالأصل ممكن وهوان الماء طاهر في الأصل

فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير الى حر ايته في امور الدين اصلا لان في العدول من الرذالة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحرى واما صاحب الهوى فلكم ذهاب المختار انما تقبل حر ايته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذا الطعام وذلك لان الماء والطعام ظاهران في بد الخلق وانما يعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث لا يتبرخ به وبغير التحري فيه ولا كان يتوهم انكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فلكم ذلك ينبغي ان يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله ولا ضرورة في المصير الى حر ايته اي الفاسق في امور الدين اصلا مع التحري ولا بغير التحري لان في العدول من الرذالة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى الضرورة براسها هنا فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق بالتحري لان قبول خبره فزع الضرورة واذا انعدمت الضرورة انعدم القبول براسه واما صاحب الهوى والهوى ميلان النفس الى الشهوات من غير ادعية الشرع فلكم ذهاب المختار في قبول روايته وعدم قبولها انه لا تقبل روايته من انتحل الهوى والانتحال اتخاذ الغلة وهي الملة والحاصل ان صاحب الهوى ان كان ممن اتخذ هواه ملة ومن هذا ودعا الناس اليه اي الى الهوى الذي اتخذه ملة لا يقبل حر ايته في ذلك لان الحاجة اي مخاصمة صاحب الهوى مع اهل الحق والدعوة اي دعوة صاحب الهوى الناس الى الهوى الذي اتخذه ملة سبب داع الى القول اي الكذب والاقتراء على النبي صلى الله عليه وسلم كما يشاهد في الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على من خروا وهم وينسبونه الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يؤتمن اي لا يظن صاحب الهوى انه امين على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفصيل للمقام انه لا يغفلوا اهل الهوى لما ان بلغ اعتقاده الى الكفر كغلات الرافض والجمعة او الا فان كان الاول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من اهل الاصول الى قبول شهادته وحر ايته لانه من اهل القبلة يقسك بالاسلام وذهب الاكثر الى ادرها لانه كافر وهوليس باهل الشهادة ولا الرواية واختلف في القسم الثاني ايضا فقال لقاضي ابوبكر الباقلاني ومن تبعه لا يقبل شهادته ولا حر ايته لانه فاسق لا يبالى بالمعصية فكيف يعتمد على قوله وذهب الجمهور الى ان يقبل شهادته واما الرأية فعند البعض مقبولة على الاخلاق وقال البعض لا يقبل اذا كان اتخذه هواه ملة





فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة  
وانسد ادب باب الرأي وذلك مثل حديث ان هريزة في المصتراة و  
ان كان الراوي مجرولاً

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسد ادب باب الرأي قوله و  
استند ادعطف تفسيرى لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير القياس اذا خالف القياس  
للضرورة وهي انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسد باب لقياس من كل وجه وقد  
امارسه تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والحال ان الراوى غير نقيه ويجمل انه  
نقل ذلك الحديث بالمعنى لان كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن انما خطا فيه ولم يدرك  
مهادرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت  
بقوله تعالى فلمن الضرورة تركنا هذا الحديث وعلمنا بالقياس وذلك مثل حديث  
ابى هريزة في المصتراة وهو ما روى ابو هريزة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصرفوا  
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضى بها امسكها و  
ان مضطرها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداود والنسبة تفصيل من الصرى وهو في اللغة  
المجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعتة والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة و  
ترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرته لبنه ويشريه بثمن غال فهذا الحديث  
مخالف للقياس من كل وجه لان القياس في ضمان العد واناء والبياعات كلها ان يكون مقدما  
بالمثل في المثل وبالقيمة في ذوات القيم ف ضمان اللبن المشتري اماما بالقيمة ولو كان  
التمر قيمة فيه فيلبيح ان يكون بحسب اللبن لا انه يجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث  
لكونه مخالفا للقياس فليس للمشتري ولا يتردد بسبب التصريه من غير شرط لان البيع يقتضى  
سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تقوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يتعدى وصف سلامة  
فبقلة الاولى هذا اعتدلى خفيفة وذهب الشافعى وبالك الى ان التصريه عيب حتى كان للمشتري الخيار  
ان شاء ردها وصاعا من تمر ان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث ف اعلم ان هذا من ذهب عيسى بن ابيان  
ولما اعتدلى كثرى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرط التقدم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل  
عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب المستهورة ويقدم على القياس هذا هو الحق المبين واليه  
مال اكثر العلماء وهو المأثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجرولاً اى في رواية الحديث

من

لا يعرف إلا حديث رواه أبو جندب يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن  
الحق فان روى عنه السلف في شهد وابصته أو سكتوا عن الطعن صار  
حديثه مثل حديث المعروف وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه  
فكذلك عندنا وان لم يظفر في السلف إلا الرشد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

والعدالة في النسب من حيث لا يعرف إلا حديث رواه أبو جندب يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن  
الحق فخاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف وشهد وابصته هذا هو القسم الاول من  
الاقسام الخمسة أو سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته هذا هو القسم الثاني صار حديثه في  
القيمين مثل حديث المعروف باللقوة والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وان  
اختلف فيما يفي في حديثه بأن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث  
فكذلك أي حديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي  
عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى  
مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نساء أهملها أو كس لا شطط وعليها العدة ولها الميراث  
فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ردة بنت واشق  
امرأة ما شئت ففزع بها ابن مسعود ولم يعمل بهذا الحديث علي وقال لها الميراث ولا  
صداق لها وعليها العدة عملا برأيه وهو ان المعقود عليه عدا إليها سألما فلا تبقي بمقابلته  
مهل كما لو طلقها قبل الدخول ولم يميم لها مهر فأنشأ في يعمل بما عمل به علي وهو قياس ويرد هذا  
الخبر لكونه مختلفا فيه فيقدم القياس عليه ونحن علمنا بهذا الحديث لان الثقات رواه هذا الخبر  
من مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقته وسرق ونافع من جدير والحسن من القرن الثاني  
فثبت بروايتهم عندنا علمهم بخبره عند الله مع انه مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكّد  
مهر المثل كما يؤكّد المسمى وان لم يظفر في السلف إلا الرشد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو  
القسم الرابع فلا يجوز به العمل اذا اختلف القياس لانهم لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن  
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا يتركون العمل به فاذا ردوه وتركوه علمنا أنهم أهملوه  
في هذه الرواية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة  
عن الشعبي قال قلت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكني لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

له الكس النقطة  
والشطط الزيادة  
له المرافقة

من

وان كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برود ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العد التاصل في ذلك الزمان حتى ان ثراية مثل هذا الجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به ون الوجوب ويسقط العمل بالحديث

ابراهيم فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم يقول امرأة لاندري اخفقت ام نسيت وقال عمر ذلك بحضرة من الصلابة فلم يكره احد فصار اجماعا على ان الحديث مستنكر وان كان الراي لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برود ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به اى بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له وفائدة اضافته المحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يمكن المحض فيه من المنع عن الحكم كما يمكن في القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان اى الصدر الاول قال الترمذي رحمه الله عليه سلم خير الفرون قرئ ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان ثراية مثل هذا الجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من الجهول ولما فرغنا من هذا المحض كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه نجة بالكلية وللمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمال اضعافا جدا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر كما استعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الراي وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرق ظاهر اذ في الاول جهة العدم مروج جدا وفي الثاني ايضا مروج لكن لا تلك المرتبة فهو اقوى من الثاني والمستنكر منه اى من الخبى الواحد يفيد الظن اى الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيئا اى لا يفيد شيئا وهذا الشارة الى انه لا يجوز به العمل كما في المستتر منه اى من الخبر الواحد وهو الذى لم يعرف في السلف ولم يقابل برود ولا قبول في حيز الجواز للعمل به اى بالمستتر ون الوجوب اذ هو يفيد علما يساوى فيه جهة الثبوت العدم فيجوز به العمل وعدم ما عتبار الجاهلين وهذا هو الجواز ولما فرغ من بيان التقييمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراي او من غيره فقال ويسقط العمل بالحديث

اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الراوى بعد الرواية ومن غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ

اذا ظهر مخالفته قولاً بان اختلف بخلافه او عملاً بان عمل بخلافه يبين من الراوى بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوى مخالفة الحديث قولاً او عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخلو اما ان يكون الحديث موضوعاً او منسوخاً او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلة ونباهة وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار اما في الاولين فظاهر واما في الآخرين بسقوط عدالة المشروطة قولنا ما هو خلاف يبين احتراز عن المخالفة التي لا تكون يبين كما اذا كان الحديث محتملاً للمعاني واخذ الراوى احد ما هنذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها ولا يعلم تاريخها هي قبل الرواية ام بعد ما هنذه المخالفة لا يضر ايضاً اما اذا كانت قبل الرواية فلا شبهة يمكن انه كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا يعلم تاريخه فلان الحديث حجة يبين في الاصل ووقم الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين اول او من غيره عطف على قوله من الراوى اى يظهر المخالفة من الراوى او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احترازاً عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء بالترقية في الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فمخالفته لا يقدح في ذلك لانه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاءها عليه وقوله ويحمل على الانتساخ عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوى من الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوى ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عباد بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وفي معناه ما روى البخارى ففسك هذا الحديث الشافعى

واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف خلافا لمحمد وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية و هو لا يذکرهما قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان نقد ظاهر المخالفة فيه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحديث كان ظاهرا عليهم فعملوا به منسوخا لا يعمل به والا كيف ينظر بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر بنى رجلا فارتد ونحى بالروم فحلف ان لا ينفى احدا ابدا كما في مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اى الحديث المروى عنه اى الشيخ اعلم ان انكار المروى عنه على وجهين احدهما انكار جاحدا بان يقول كذبت على او ما رويت لك هذا الحديث قط وچ يسقط العمل بالحديث اتفاقا لان كذب احدهما لا على التعيين ضرورى وذلك موجب للقدح في الحديث لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وثانيهما انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر انى رويت ذلك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى يقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل بالخبر قول ابى يوسف خلافا لمحمد فان عندنا لا يكون توقف المروى عنه فيما رواه جرحا ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوى عدل ثقة يصدق فيما اخبره وانكاره ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما تزعم صدقه بعد ذلك الراوى كما لا يبطل بموته وجنونه

وهو اى اختلاف محمد وابى يوسف في هذا افرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو اى القاضى لا يذکرهما اى القضية هذه مسئلتذكرها الخصاف في ادب القاضى صورتها ان رجلا ادعى على القاضى بانه قضى له على خصمه بكذا فقال القاضى لا اذكر انى قضيت لك بكذا فاقام الرجل البينة على القاضى بانه قضى له بكذا حتى شهد الشاهدان بانه قضى بكذا نفى هذه المسئلة اختلاف بين محمد وابى يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتهما لانكار من يستند القضاء اليه فكذا في باب الرواية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من جهة القاضى فكذا في

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى كما لا يوجب في الشاهد ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوبها من الكتاب والسنة لا تتعارض في نفسها وضعا ولا تتناقض لأن ذلك من إمارات العجز تعالى الله عن ذلك

باب الرواية وتأخذ بـ كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلها الذي في هذه المسئلة والطعن المبهم من أئمة الحديث بأن يقول هذا الحديث هو جرح أو منكر لا يوجب جرحاً في الراوى كما لا يوجب في الشاهد أي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد ولا يمنع العمل به أي الحديث عطف على قوله لا يوجب إلا إذا وقع الطعن مفسراً بما هو جرح متفق عليه إلى الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى في وقت الأوقات كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كفى العداوة إلا ما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كرفض الدابة وعدم الاعتقاد بالرواية واستكشاف مسائل الفقه فإن تلك الأمور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لأن المتعصبين قد خروا الدين حيث جعلوا الأحاديث الصحاح موضوعاً كابن الجوزي والفيروز آبادي والدارقطني والخطيب فلا اعتبار بجرح هؤلاء من أئمة الحديث بيان لقوله من اشتهر أي يصدر الجرح من اشتهر بالنصيحة والاتقان من أئمة الحديث ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفخر الإسلام وكان حقها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوبها أي بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض في نفسها وضعا وإنما حقيقة ولا تتناقض كذلك لأن ذلك أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة من إمارات العجز لأن من أقام دليلاً متناقضاً على شيء وكذا إذا ثبت حكماً بدليل بعرضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن إتيان دليل سأل من المعارضة والعجز عن ذلك مبني على الجهل بحقائق الأشياء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولما كان يتوهم أنه على هذا يجب

## وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين اليتين المصير الى السنة

فلا يفتقر التعارض والتناقض فيما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والاخبار  
 وضعه بقوله وانما يقع التعارض بينها أى المجتزئ من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل  
 من ذلك التعارض انما نشأ من جهلنا من جملة تعالى وتبارك وذلك لان حكما امر به الله تعالى في  
 موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع آخر منه فالاول منسوخ والثاني ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا  
 العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا ان بينهما تعارضا وفي الاصل ليس كذلك **ف**  
**٦** التعارض تقابل المجتزين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو بمنزلة ثبوت الحكم  
 من غير ان يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بان يوجد الدليل في بعض المواضع  
 ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لما نفع وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة او بخير  
 مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح  
 المحقق ان كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون  
 الا لما نفع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل  
 واحد لاهالة فيحقق التناقض فلذلك جزم الشيخ بينهما كذا اقبل اقول وبالله التوفيق فيه نظرا لما  
 اولاه لانه لا يصح على مذهب من جزم تخصيص العلة ان عده لا يكون التخلف لما نفع بل بخير  
 مانع كما عرفت فكيف الاستلزام واما ثانيا فلان في صورة التعارض لا يثبت التناقض لان كل واحد  
 من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم اذ لو كان ذلك لما يفتقر التعارض بل كل واحد  
 منهما مثبت للحكم غاية ما في الباب ان حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا فائدة باحدهما  
 بغير مزج فتأمل وحكم المعارضة بين اليتين المصير الى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله ان  
 بين ان اركان المعارضة ثمة شرطها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اغفل الركن والشرط عن  
 الحكم نظر الى ان المقصود من بيان الركن والشرط هو الحكم بحاصله اذ اورد النصان متعارضان  
 فالسبيل فيما في التاريخ فان علم التاريخ فيؤخذ بالموخر ويترك المقدم لانه منسوخ واذ لم يعلم  
 التاريخ فيصار الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس ولا يصار الى الآية الثالثة  
 لانه يؤدي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز كما استعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى  
 فاقروا ما ينسى من القرآن مع قوله تعالى واذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول

له في وجه الزجر  
 البخاري من قول  
 فله التفتيح  
 ويغفل الموقر  
 ١١



## وبین السنتين المصير الى القياس واقتوال الصحابة رضي الله عنهم الترتيب في الحجج

بعمومه يرجب القراءة على المقتدى والثاني بخصوصه ينفيه والقولان وارادان في الصلوة نظراً  
ولا علم لنا بالتاريخ فنتساظاً فرجعنا الى الحديث وهو ما روى عن ابي موسى الاشعري عن النبي  
صلى الله عليه وسلم واذا قرأ فانصتوا له واذا قرأ في صحيحه وكذا ذكره مسلم عن ابي هريرة  
وقال هو صحيح وسروى ابن ماجه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل  
الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا للحديث وكذا مروى ابن ماجه عن  
ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا قرأ الامام فانصتوا للحديث  
وسروى ابن ماجه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقلدة الامام له قراءة  
وسروى محمد بن موطاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف  
الامام فان قراءه الامام قراءه له وكذا مروى جماعة عن ابن حنيفة مرفوعاً على شرط الشيخين هذا  
الحديث واذا ثبت هذا فلا مظهر الى ما قيل انه لا بد من قراءة الفاتحة خلف الامام كما روى ابو داود  
وغیره عن محمد بن اسحق لانه ضعيف ضعفاً احمد بن حنبل وغيره من كبار الحديثين وبين السنتين  
المصير الى القياس واقتوال الصحابة أي اذا وقع التعارض بين السنتين يبصر الى القياس أولاً ثم  
الى اقوال الصحابة على ما قيل وقال بعضهم على العكس وقيل يقدم اقوال الصحابة على القياس  
فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به وقوله على الترتيب في الحجج متعلق  
بالمجموع فالمعنى حكم المعارضة بين اليتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس  
واقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدم اقوال الصحابة على  
القياس ويحتمل وجه اخر ايضاً فمثاله ما روى ابو داود والترمذي في الشمائل والنسائي  
عن عبد الله بن عمر بن العاص انه قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع  
فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع  
وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك الحديث فهذا يدل على انه عليه السلام  
صلى ركعتين كل ركعة بركوع وسجنتين وسرود عائشة رآته عليه السلام صلاتها  
باربع ركعات واربعة سجودات كما أخرجه ابو داود وغيره في تعارضان فيصبر

ان امكن لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجّة و عند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سور الحماس لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهد الا انه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء

الى القياس بعده وهو الاعتبار بآثار الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل على قوله وحكم المعارضة ثم بقوله لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع جميعا لاندفاع كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما أي بعد المجتئين المتعارضتين من الحجّة الاخرى التي لا تكون من جنسهما كما لو وقع التعارض بين الايتين فيصير الى السنة التي هي حجة اخرى ليست من جنسها وذلك لانها لو كانت من جنسها لانتشت الترجيح بكثرة الأدلة وذلك غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه أي الى ما بعدهما من الحجّة بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعدا فموجب تقرير الاصول أي اثبات كل شيء على اصله بان يقرر بالحكم على ما كان عليه وروى الدليلين كما في سور الحار لما تعارضت الدلائل لانه روى البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن محوم الحمرا الهلية واذن في محوم الخيل يوم خيبر وروى غالب بن فهراته قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالي الا احصيات فقال كل من سمين ماله اخرج به الطهاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض في محومها وقع الاشتباه في سورها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة ايضا متعارضة في تلك المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويقول انه رجي وابن عباس كان يقول ان الحمرا ياكل الفت والبن فسوره ظاهر لابس بالتوضي به كذا في غاية التحقيق ولم يصلح القياس ايضا شامدا أي دليلا لواحد منهما والحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السور اذا يقاس على العرق يحكم بظهاره لان العرق طاهر في الزاوية الظاهرة واذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته لان اللبن نجس في احواله وايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سور الكلب في النجاسة بما مع التولد من اللحم لكون الضرورة في الحمار دون الكلب وكذا لا يمكن قياسه على سور الهرة لكون طاهر لكون الضرورة في الهرة كذا في الحمار لانه أي القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء أي بغير العلة الشابتة المشتركة بين الاصل والفرع أي لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سور الكلب والهرة

يعتف

مشکلا

قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم ينزل به  
الحديث فوجب ضم التيمم اليه وسمي مشكوكا واما اذا وقع التعارض  
بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل  
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اي بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا  
تساقط عليهما فبق القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فنظام اثبات الحكم بالقياس بدون  
العلة غير جائز قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي هو سور الحمار عرف طاهرا في  
الاصل فلا يتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوك وطهارة الماء يقينية بالتعارض  
الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم ينزل به اي  
بذلك الماء الحديث اي حدث الا دمي اذا توضأ به لكون الا دمي محدثا في الاصل فوجب ضم  
التيمم اليه اي الى الوضوء فان قيل اذا اقررت كل شيء على اصله فوجب عليك ان تقولوا ان للماء  
مظهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مظهرافما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ايقينا على  
اصل واحد وهو كونه طاهرا لم يمكن تقرير الا دمي على صله اذا ايقينا على اصله الاخر ايضا فان  
اصل الا دمي وهو الحديث فعلنا بهما امكنا وهي اي سور الحمار مشكوكا وفي بعض النسخ مشكلا  
اي انما سمي سور الحمار مشكوكا او مشكلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة توجب كون طاهرا  
حكمنا بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة توجب كونه نجسا حكمنا بنجاسته فوقع الشك  
والاشكال فيه لهذا الوجه لا لاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم  
اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال اي اذا وقع  
التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطرر الى دليل شرعي يعرف به حكم  
تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصار اليه الا العمل بالحال اي بالاستعمال الذي هو عبارة  
عن ابقاء الشيء على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل وهو ليس بحجة عندنا واما يصار اليه للضرورة  
كان سور الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتقري وهو شرط عندنا خلافا  
للساقي فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تقري وتفكر ولذا اصار له في مسئلة واحدة قولان اي  
اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن امتنا من قولين في مسئلة واحدة فهو مجيب الزمانين  
المختلفين فاحدهما صحيح والاخر ناسد ثم استدل على انه يجب العمل باحدهما بالتقري

وهي

لان القياس حجة يعمل بها صاحب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل  
بأحد هما وهو حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال  
ثم التعارض انما يتحقق بين المجتدين بايجاب كل واحد منهما ضد  
ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة

وهي

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس  
او اخطأ يعنى القياس في حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس  
حجة في كل حال فكان العمل بأحد هما اى بأحد القياسين وقت التعارض وقوى الحال ان  
أحدهما حجة في حق العمل اطمان قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة المجردة صفة النجاة بنور  
الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى خبر فكان من العمل بالحال حاصله العمل بأحد القياسين عند  
التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس سواء كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا حجة وعند  
التعارض لا يزول حجيتها فمحل العمل بأحدهما بغير التحري كان العمل به اولى من العمل بالحال الذي  
ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحري كان اولى من الاولى فلذا يعمل بأحدهما  
ولا يعمل بالحال والفراسة نظير القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك  
تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعلمت ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها فقال ثم  
التعارض انما يتحقق بين المجتدين المتساويين لافرية لأحدهما على الاخرى الذات والصفة  
وهذا يشترط الى ركن المعارضة فعمل هذا لا يتحقق بين المشهور والأحاد والمتواتر من الأحاديث و  
بين العام والمخصوص لبعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان أحدهما فوق الاخرى الذات  
وكذا لا يتحقق بين المفسر والمحكم والأشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة في  
الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من المجتدين ضد ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد هذا  
يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا اما الاول فلانه اذا ثبت حكم  
من أحدهما في وقت ثم ثبت صده بالآخر في وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالتحريم كان حلالا في ابتداء  
الاسلام ثم حرم واما الثاني فلانه اذا كان الحكم ثابتا من أحدهما في محل ثم صده بالآخر في محل اخر  
كالنكاح يثبت حلت به دليل في غير المحرمات وثبت حرمة بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن  
الحكم متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهر قول لا بد من اتحاد النسبة وهو يخفى عن جميع  
الشرط كما لا يخفى وتوله مع تساويهما اى تساوى المجتدين في القوة من شرحه انفا

واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف  
 عل اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد روي  
 انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالثبت و  
 روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه  
 عليه السلام تزوجها وهو حرهم واتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصل

اعلم ان الشيخ لم يفضل بين الركن والشرط بل اجل وقال انما يتحقق التعارض بكذا الى اخرها  
 قال اقول ركن المعارضة اختلاف المجتدين على سبيل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك

مما ذكرنا واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن  
 الكرخي وكن اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النقي فلا تعارض بينهما حقيقة فيجعل  
 بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما بصورة وذهب الامام عيسى بن ابان الى انها يتعارضان حقيقة  
 والمهاد بالثبت ما ثبت احرازنا انه لم يكن ثابتا فيه امضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد وبقيه على  
 الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلاثة في ذلك حيث اخذوا بالمشتب

في بعض المواضع وفي بعضها بالنافي ثم اثبت ذلك بقوله فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها اسم  
 مغيث عبد كان في الصبيحين عن ام المؤمنين عائشة بنت قالت انه صلى الله عليه وسلم خيرها  
 وكان زوجها عبدا وروي انها اي بريرة اعتقت وزوجها حر كما في الكتب الستة كذا في التيسير مع  
 اتفاقهم اي الروايات على انه اي زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة  
 فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو مختار الشافعي حيث  
 لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان نر وجمها عبد افرو عمل بالنافي وهو خبر العبودية  
 الثاني للحرية العارضة المبقية له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو مختار الحنفية حيث يثبت  
 الخيار عندهم للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلاثة اخذوا بالثبت وهو

خبر الحرية وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال ورواه مسلم  
 عن يزيد بن الاصم وروي انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو حرهم كما روي اصحاب  
 الكتب الستة عن ابن عباس واتفقت الروايات على انه عليه السلام لم يكن في الحل الاصل  
 الذي يكون قبل الاحرام بل في الاحرام والمهاد باتفاق الروايات اتفاق الاكثر  
 لا الكل لانه قد روي مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

له اظن ان بريرة  
 كانت مملوكة  
 ما شتر وكانت  
 في كاح عبد  
 اسم مغيث فلما  
 اوتت به تلك ليلة  
 خير النبي  
 صلى الله عليه وسلم  
 فانما رت  
 زوجها كان  
 بكل في جوار  
 يشي في تلك  
 المدينة خيرا  
 ١٢ سنة

فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولى وقالوا فى الجرح والتعديل ان  
الجرح اولى وهو المثبت والاصل فى ذلك ان النفى متى كان من جنس  
ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله لكن عرف ان الراوى  
اعتمد على دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا

صلى الله عليه وسلم ابا رافع مولاہ ورجلا من الانصار فرز وجابت الحارث ورسول الله  
صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج فنفى للاحرام ولكن هذا مقطوع لان سليمان  
ولد سنة اربع وثلاثين وابو رافع مات قبل شهادة ائمة المؤمنين عثمان بنسنيين فلا يصح  
المعارضه للروايات المسندة كذا فى التقرير واذا ثبت انه عليه السلام كان محرما باتفاق اكث  
الروايات ولكن اختلفوا فى انه هل كان عليه السلام وقت النكاح على الاحرام ام نقضه  
ثم تزوج فمن روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال كعزید بن الاصم  
فخبره مثبت للامر الزائد وهو الحل الطارى وبه عمل الشافعى حيث لا يجوز النكاح  
عنده فى الاحرام كالوطى ومن روى انه تزوجها وهو محرم كابن عباس فخبره نافي للحل  
الطارى فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولى حيث يجوز عند اصحابنا النكاح للمحرم و  
يحرم الوطى فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمشتبك كما فى قصة ربيعة وقد علموا بالنافی  
كما فى قصة ميمونة وكذا قالوا فى الجرح والتعديل اذا تعارضان الجرح اولى من التعديل و  
الحال هو المثبت لانه يثبت امر اعارضيا فى الشاهد وهو الفسق لان الحد الزامى صلى وثبت  
من هذا انهم علموا بالمشتبك ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وثبت الاختلاف بين اصحابنا  
التقدمين ايضا فى ذلك فاحتجوا الى ضابطه يرفع بها الاختلاف فبينهم المصنف بقوله والاصل  
فى ذلك اى قاعدة كلية اختارها الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان النفى متى كان  
من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذى  
ليس بحجة عندنا او كان مما يشبه حاله اى حال النفى بان يحتمل ان يكون مبنيا على دليل و  
ان يكون مستفادا من اصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى عرف ان الراوى اعتمد على دليل  
المعرفة ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففى هذين القسمين كان النفى مثل الاثبات لان الاثبات  
يكون بدليل فاذا كان النفى ايضا بدليل صار مثله فصلح ان يقع التعارض بينهما لتساويهما  
فى القوة فيحتاج حينئذ الى الترجيح فم يعمل بمذهب عيسى بن ابان والا فلا اى ان

فالتقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاها الحال فلم يعارض  
الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة  
الحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها  
وهو حرم اولي من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في  
الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من  
جنس ما يعرف بدليله

لم يكن التقي على القسمين المذكورين بل بناء الراوي على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات لان  
الاثبات مبني على دليل والتقي لا دليل له فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالاثبات لم يعمل  
على مذاهب الكرخي ولما مهد القاعدة فخرج عليها بقوله فالتقى في حديث بريرة وهو قول الراوي  
انه عليه السلام خيرها وكان زوجها عبد الله مما لا يعرف الا بظاها الحال لانه ليس بالتقي المحرية  
الطرية عنده دليل سوى انه بناء على ظاها الحال وهو ان عبد الله كانت معلومة متقررة من قبل  
فلا يعارض ذلك التقي الاثبات الذي في قول راو آخر وهو اعتقت بريرة وزوجها حر لان الخبر  
بالمحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها بدليل فقدم اخبار المحرية على اخبار نفية اعني العبدية  
والتقي في حديث ميمونة ما يعرف بدليله وهو هيئة الحرم فمن روى انه عليه السلام تزوج  
ميمونة وهو حرم انما رواه بدليل وهو انما رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة الحر ميمون  
من لبس غير المحيط وعدم تقلم الاطفار وعدم حلق الشعر فاذا كان التقي مثل الاثبات  
في كونهما مبنيين على دليل فوقعت المعارضة بين الخبرين على المساء فاحتج الى ترجيح احدهما

بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس وهو انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حرم او الى  
من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عليه السلام تزوجها وهو حر لانه اي يزيد بن الاصم  
لا يعد له اي لا يساوي ابن عباس في الضبط والاتقان قال الزهري ما ندى ابن الاصم  
اعرابي بوال على ساقه المجعولة مثل ابن عباس كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلي فلذا عمل  
بخبر التقي هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثال لما  
اعتمد الراوي على دليل معرفته وفي عبارة المصر تأسخ والاولى ان يقول وطهارة الماء الخ  
من جنس مما تشبه حاله لكن عرف انه اعتمد على دليل المعرفة وتفضيل المقام ان الاصل  
في الماء والشراب الطهارة وفي الطعام المحل فاذا تعارض الخبران فيه

له وجه الساق  
ان هذا القسم  
ليس ما يعرف  
بدليل بل برقم  
ثالث ١٢ منه  
عه وانما التقي  
الصواب لانه  
يكن ترجيح  
بناء اذا عرفت  
ان الراوي اعتمد  
على دليل المعرفة  
فكان من جنس  
العرف برله  
١٢ منه

مثل النجاسة والحرمۃ فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل ومن الناس من يرجح بفضل عدد الرواۃ لأن القلب اليه أميل وبالدعوة والحريۃ في العدد دون الأفراد

بأن يقول أحدهما نجس وأحرام ويقول الآخر طاهر وحلال فخير الأول مثبت للحرمۃ والنجاسة المعارضين ولا شك أنه مبني على دليل وهو أنه لا يوجب الحرمۃ والنجاسة وخير الثاني نافي للحرمۃ والنجاسة المذكورتين فخير النفي يشبه مثاله لم يدان الراوي أخيراً بالأصل أو بدليل فلا بد من أن يتفحص حاله فإن كان خبره بحدوث النجاسة فيه الطهارة أو الحلال فلا يقبل لأنه نفي بنفي دليل فلا يصح المعارضة فيعمل بحجبة النجاسة والحرمۃ لأنه مثبت وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلاً من فم جارٍ وأدخله بنفسه في إناء طاهر لم يبق رقبه بعد حتى يترجمه أنه النجاسة فيه أحد فم كان خبره بنجاسة الطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمۃ حيث يكون مبنيًا على دليل فيقع التعارض بين الخبرين أحدهما خبر بنجاسة الماء وحرمۃ الطعام والآخر خبر نفيها فيهما أي في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالأصل وهو الحلال والطهارة ثم بين المصالح الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله المحرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رأيه من يرجح أحد الخبرين المعارضين على الآخر بفضل عدد الرواۃ بأن يكون عدد واحد ماثلثت أو أختار أربعة فيترجم ذو الأدب على الآخر لأن القلب إليه أميل وذلك لأن الترجيح إنما يكون لقوة تكون في أحد الخبرين ولا توجد في الآخر وفي كثرة الرواۃ نوع قوة لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأقرب إلى إفادة العلم وأبعد عن السهو عن قول الاثنين أو الثلاثة ويرجح بالدعوة والحريۃ الثابتة في العدد بأن يكون رواة أحد الخبرين رجلين وأخرهما اثنين أو يكون رواة أحد الخبرين وأخره عديد لم يترجم خبر الرجلين على خبر الأماثنين وخبر الخبرين على خبر العبدین وقت التعارض بينهما لأن خبر الرجلين الخبرين بحجة تامة دون خبر العبدین والأماثنين وإن كان في خبر العبدین والأماثنين نصاب الخبر وهو العدد ولقلنا لأن شأن كل ما ثبت وصف الدعوة والحريۃ في أحد هما دون الآخر فيترجم به على غيره كما في الشهادة دون الأفراد أي لأعباء وصف الدعوة والحريۃ الثابت في الأفراد لأن نصاب الخبر هو العدد في كليهما مفقود فخير كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح خبر الخبر الواحد على خبر العبد الواحد والأماثلة الواحد نعم خبر الاثنين يترجم على خبر



ب  
ب  
ب

لان به تتم الحجة في العدد واستدل بمسائل الماء لان هذا متروك  
 باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحتل البيان وهذا بلبس البيان  
 الواحد واليه اشار بقوله لان به اي بلوكرنا من وصف الذكورة والحرية نعم الحجة في العدد دون الاقلاد  
 واستدل اي من رجع بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتابه كالتحسين  
 من المبسوط حيث قال يؤخذ بخبر الاشئين دون الواحد وخبر الحرمين دون العبدتين وخبس  
 الرحلين دون المراتين يعني اذا خبر واحد بطهارة للماء وحل الطعام مثلا والاشئين بخباسة للماء  
 وحرمة الطعام فتخرج خبر الاشئين على خبر الواحد وكذا الحال في خبر الحرمين والعبدتين و  
 الرحلين والمراتين فاذا ثبت ما ذكرنا من مسائل الماء والطعام ثبت في الاخبار ايضا وكما كان  
 هذا المذهب عند المعمر مرحوا ومنه مذهب المخالفين محلا وهو انه لا يتم الترجيم بفضل عدد الحرة  
 وبالنكوة والحرية لان كثرة العدد لا تفيد القوة فالمرحوم يخرج الخبر عن حيل الاحكام الى حد  
 التواتر والشهرة لان في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في افادتهما فالتنظيم في الضبط  
 والافتان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والانثى بل كثيرة من نفسه فتفضل  
 على الرجال الا ترى الى عائشة وكذا لك كثير من العبيد بفضل على الاحرار الا ترى الى سلاله  
 فانهم فاق وجه الترجيم في الذكورة والحرية يزيفه بقوله الا ان هذا اي ما ذكره من  
 الترجيم بفضل العدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فلن السلف ما كان يرجح بما  
 ذكرتم بل بزيادة الضبط والافتان وبزيادة الثقة ومذاكرتم من الاستدلال بمسائل الماء ففهم  
 قياسهم العارفين لان الاخبار بخباسة الماء وطهارتها خبر عن مشاهدة وجان فكان في محقق  
 الشهادة مردى فيه العدد والحرية والذكورة بخلاف الاخبار في الاخبار وهذا امر غلط الامام لم يفتنه  
 وان يوسف وعلمة اصفهان يدعون هذه الحجج اي الكتابات انسة للذين مريا فملا باقوا لم يروا فقط  
 الجمع باعتبار كثرة اقسامها اجتهادها في جميع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى الحكم من  
 الكتاب والموازن والشهور والاحاد من السنة تحتل البيان اي تحتل بان يثبتها الكلام باي نوع من  
الاواع الخمسة البيان وهذا تمهيد لا يراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب  
البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل به العلم فها ثلاثة امور  
 احدها الاعلام اي التبيين وهو فعل المبين وتاينها ما يحصل به التبين وثالثها ما يحصل  
 به التبين وهو العلم فمن نظر الى الاول كان بكر الصديق وصاحب التوضيح

ب  
ب  
ب

وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل  
وبیان ضرورية اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز  
او الخصوص فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير  
وهو بيان الجمل والمشارك

قال هو ايضاح المقصود ومن نظر الى الثاني كالكثر الفقهاء والمتكئين قال هو الدليل ومن نظر الى  
الثالث كابي بكر الدقاق وابن عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المقصود وهو اي البيان  
على خمسة اوجه بالاستقلال الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع  
بيان تبديل والاضافة في الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوع كعلم الطب اي بيان هو تقرير  
وقس عليه البراق والخامس بيان ضرورية والاضافة فيه من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي  
بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم في وجب الضبط هو ايا المنطوق او غيره الثاني بيان ضرورية  
الاول امان يكون بيا المعنى الكلام واللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول امان يكون بلا  
تغيير او معنا الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول امان يكون معنى الكلام  
معلوما لكن الثاني الكده بما يقطع الاحتمال او مجعولا لمشارك والمجمل الثاني بيان تبديل الاول بيان  
تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الائمة لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظها  
تكملا لحادثة الا ان فخر الاسلام جعله بيا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المعنى اقول النزاع  
ليس على ما ينبغي لان من ادخله في البيان اراد بالبيان مجردا اظهار المقصود فعلى هذا النسخ بيان  
كالا يخفى ومن اخر جازا اذ بالبيان اظها رما هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس  
ببيان فتأمل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال  
الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بان يراد بالطائر  
السرير في السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحه انقطع هذا الاحتمال واكد  
الحقيقة ومثال الثاني قوله تعالى فبيد الملكة كلهم اجمعون فان قوله الملكة وان  
كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال  
واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقررها اقتضاه الكلام ولذا اسمى ببيان التقرير  
فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير مجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند  
الثاني خلافا لكثر المعتزلة والمحاللة وبعض الشاذبية وهو بيان المجمل والمشارك

له كما  
الشرح  
في كتاب

## فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل

ونحوها من الشكل والتحق فالحمل كقوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة فان كان مجزأ فلو حقه  
 البيان من النبي صلى الله عليه وسلم حيث بين ان كان الصلوة ومقدار الزكوة والمشارك كقوله تعالى  
 ثلثة قروء فان لفظة قروء مشترك بين الطهر والحيض فينبه النبي صلى الله عليه وسلم  
 بقوله طلاق الامة شتان وعدتها حيضتان اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي  
 عن عائشة رضي الله عنها في هذا الحديث يدل ان عدة الامة انما يعتبر بالحض لا بالاطهار والحرمة والامة  
 في ذلك سواء ثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قروء ثلثة حيض فانهم والحاصل لا يجوز  
 تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعلق التكليف بتجيزا مرسعا كازن التكليف  
 او مضيقا بالاتفاق الا عند من جوز التكليف بالاحمال ولكن لا يقع عنده ايضا ويجوز  
 تاخيرها الى وقت الحاجة عند العامة خلافا لبعض المناابلة والصبر في وجماعة  
 من المعتزلة كعبد الجبار والجبالي وابنه لنا ولايات الصلوة والزكوة فانها مجملتان  
 بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ  
 ثانيا ان التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز هي جواز قصد الاعتقاد لاجتماع الاعتقاد  
 تفصيلا بعد البيان ثم العمل في وقته ولهذا من التأخير فحل بالفعل المقصود اتيانه للجهد  
 بالمراد والجهول لا يوق به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شاعث في الاخلال بالفعل  
 وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالخطاب بالحمل فاما بيان التغيير نحو التعليق بالشروط مثل قوله  
 انت طالق ان دخلت الدار فقله ان دخلت الدار فغير ما قبله من التجيز الى التعليق لاولا  
 لو تم الطلاق في الحال هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المصنف وقال القاضي الامام ابو زيد  
 وتبعه الامام شمس الائمة ان التعليق بيان بتدليل لا تغيير فانه بهذا البيان يبدل المحكم  
 التجيزي الى التعليقي بل يحدث حكم تعليلي بين الشرط والجزء فقد بطل المحكم من  
 نوع الى نوع او من وجود الى عدم من مبدء الاثر والاستثناء مثاله على الف درهم الامة  
 فقوله الامة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير المصدر مع  
 تبين المراد نصا ريان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير في بيان التغيير اذ كان  
 بمستقل فحكمه اخر وان كان بغيره كالتعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل بحيث  
 لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يعد الانفصال بنفس او بسعال او نحو وانما شرط الوصل

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع مترجيا وعند الشافعي يجوز فيه الترجي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تقييد من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسائه وبالفص منه لاخر موصولا ان الثاني يكون

لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم انه كان يرى الاستثناء بان شاء الله ولو بعد ستة ثم قرأ واذكر ربك اذ نسيت واحقر الجهموس بماروي الترمذي عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فزأى غيرها خيرا منها فليكن عن يمينه وليفعل وجه التمسك ان عليه السلام عين التكثير تخلص المحالف ولو صح الاستثناء انفصلا لا قال فليستثنى وليفعل ما هو خير منها لان تعين الاستثناء

لتخلصه اولى لكونه اسملا ولا نه لو صح منفصلا لادى الى ابطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعاق واختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداء فعندنا اي عند الشافعي ان الحسن الكوفي وعامة المتأخرين من اهلنا وبعض اصحابنا لا يقيم اي لا يجوز التخصيص مترجيا بان يكون هذا التخصيص بياناً للمراد من العام بعضهم لا ابتداء بل بعد نسخا حتى لا يصير العام به ظنيا وعند اكثر اصحابنا لا شافعي ولا شعري وعامة المفسرين يجوز فيه الترجي وهذا الاختلاف بناء على مبنى على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى التلم بل يصير ظنيا فكان التخصيص تقييد من القطع الى الاحتمال والحاصل ان هذا التخصيص بيان تقييد عندنا لانه يغير العام من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الاصل في بيان التقييد وعندهم كان العام ظنيا قبل التخصيص وبعد ايضا ظني فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصم موصولا ومفعولا كما هو الاصل في بيان التقرير هذا في العام الذي يكون التخصيص فيما قبله كما قلنا واما العام الذي خص منه اولاً بديل مقارن فانه يجوز تخصيصه ثانيا مترجيا ايضا عندنا لا خلاف لنا معهم فيه لانه كان قبل التخصيص ظنيا كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تقييد بل هو بيان تقرير وعلى هذا في ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسائه وبالفص منه اي من ذلك الخاتم لاخرى لانسائه موصولا بالاول ان الايصاء الثاني وهو الايصاء بنفس يكون

خصوصاً الاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصاً الاول بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلماً بالباقي بعده وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

خصوصاً أى تخصيصاً الاول أى للايصاء الاول وهو الايصاء بخاتمته والحاصل ان الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولاً ان الفص منه لفلان رجل اخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثاني ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص الاول ولما اوصى للثاني بالفص موصولاً تغير وخض الوصية الاولى وان فصل الموصى الايصاء الثاني لم يكن الوصية الثانية خصوصاً أى تخصيصاً الاول أى للايصاء الاول بل صار الايصاء الثاني معارضاً فيكون الفص فقط مشتركاً بينهما بالتخصيص لوقوع التعارض فيه ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثاني وفي الصورة الاولى كان الحلقة فقط للاول والفص كله للثاني ولما كان بيان التغير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقالوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أى مع حكمه بقدر المستثنى متعلقاً بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه أى كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيكون التكلم تكلماً بالباقي بعده أى بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فموجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارض في ذلك البعض فبقى خارجاً عن المراد لدفع التعارض بمنزلة دليل الخصوص أى كمان دليل الخصوص يمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع وانما قلنا هو لان في الحقيقة تبين ان المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليله هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل المخصوص على اصله وان كان على اصله لثانئ فهو

دور السائر  
يؤتى الحكم  
بأنه من  
ع-١١

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فصار عندنا نقد بر قوله  
لفلان على الف درهم الامانة له على تسعمائة وعنده الامانة فانها  
ليست على وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا يتبعوا  
الطعام بالطعام الاسواء بسواء عاماً في القليل والكثير

عنده يعكس العام صورة ومعنى كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فاصل الخلاف في  
التعليق بالشرط فالتعليق عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه ايقاعاً بل تميزه باق كما كان  
وإنما يتم وقوعه لما تم وهو عدم الشرط فكذلك الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام  
من كونه ايقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذلك الاستثناء  
فصار عندنا نقد بر قوله وهو لفلان على الف درهم الامانة له على تسعمائة فكانه قال  
ابتداء له على تسعمائة ولم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده اي عند الشافعي  
صار نقد بر القول الامانة فانها ليست على فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض  
لاول كلامه فان اول كلامه يفيد على مائة مع تسعمائة واخره يفيد انها ليست  
على الا لا يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية عمل الاستثناء  
تجبة على امثلة على المذهبين وبين فائدة الاختلاف في انه تكلم بالباقي او عاملاً  
بالمعارضة فقال وعلى هذا اي على ان الاصل عند الشافعي العمل بالمعارضة في  
الاستثناء اعتبر الشافعي صدر الكلام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام  
الاسواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله مأخوذ من حديث معمر بن  
عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلاً  
بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعي بناءً على اصله اعتبر صدر الكلام في هذا  
الحديث المذکور في المتن فيكون معنى الكلام وتقديره عنده لا يتبعوا الطعام  
بالطعام الا طعاماً مساوياً بالطعام فان لكم ان يتبعوهما فهو يا اول في المستثنى  
ويقدر الطعام ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الاصل في  
الاستثناء فاذا كان معناه هذا يسبق صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا يتبعوا  
الطعام بالطعام عاماً في القليل وهو يا لايدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين  
والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس محلي بلام التعريف لغير

في  
الاستثناء  
في  
الاحوال

لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقى عاما فيما وسواء و  
قلنا هذا الاستثناء حال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك  
لا يصلح الا في المقدّر

العهد فيشتمل جميع أفراد الطعام فيكون البيع في سائر افراد حراما سواء كان البيع  
في الطعام القليل او الكثير وسواء كان البيع بالمساواة او لا استثنى منه بيع الطعام  
المساوي بالمساوي انتفى الحكم وهو حرمة البيع في المساوي من الطعام بطريق المعارضة  
والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق فعمل هذا الاوصاف الطعام  
القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولم يوصف بما لم يدخل تحت المستثنى  
فيبقى بيعه حراما باي وجه كان وهذا معنى قوله لان الاستثناء وهو قوله الا طعاما مساويا  
لطعام عارضه اي صدر الكلام في المكيل خاصة لان المستثنى هو الطعام المساوي  
والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام فاما كان من الطعام المذكور في قوله لا يتبعوا  
الطعام مكيلا لا يثبت بيعه بمجسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون مكيلا لا يصلح  
المستثنى فيبقى بيعه بمجسه حراما باي وجه كان واليه اشار بقوله فبقى صدر الكلام عاما فيما  
وسواء اي فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع الخنفة بالخنفة او بالخنفتين حراما لقوله  
عليه السلام لا يتبعوا الطعام ثم قلنا بناء على اصلنا هذا استثناء حال اي استثناء من الحال  
المقدّر لان الاصل في الاستثناء عندنا هو التكلم بالباقي وذلك انما يتصور بعد اسقاط المستثنى و  
ذلك لا يتأتى الا في الجنس فلو جعل مستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين  
المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله الاسواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عين فاين  
المجانسة فلا بد من ان يقدر المستثنى منها الاخر وهو الحال فصارت قدر الكلام لا تبسعو  
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة  
فيكون الصدر اي صدر الكلام عاما في الاحوال الثلاثة في القليل والكثير كما قلتم وذلك  
اي عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في المقدّر اي المكيل وذلك لان المراد من المساواة  
هو المساواة في الكيل اذ المساوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجزاء وبدليل قوله عليه السلام  
كيلا يكيل وبدليل العرف لان الطعام لا يباع في العرف الا كيلا والمفاضلة والمجازفة مبنيان  
على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة ومجان احداهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم

واحقر اصحابنا بقوله تعالى فليث فيهم الف سنة الاخسين عاماً  
فالخسين تعرض للعد والمثبت بالالف لا يحكمه مع بقاء العدد لان  
الالف متى بقيت الف لم تصل اسمها ودونها بخلاف العام كاسم المشركون  
اذا خص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلاف

بالمفاضلة والتساوى مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناول له صدره  
الكلام اى ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى  
فيكون في حيز النفي المفيد الحرمة وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الخبل هو خارج عنه من الامر  
فلا يكون بغير المحفظة بالمحفظتين او بالمحفظة حرماً فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة  
بيع الطعام واجتمعت اصحابنا على المختار بثلاثة اوجها الاول ما بينه بقوله تعالى فليث فيهم  
الف سنة اخسين عاماً واجه القسك به لولم يكن الاستثناء محلاً بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج  
المستثنى بطريق المعارضة ثم انه تعالى اخبروا لا يث زوج عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان  
ثم نفى من الف اخسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء فلمزم ان يكون قوله فليث فيهم الف سنة  
كاذباً وذلك باطل فالخسين اى استثناء الخسين تعرض للعدد المثبت بالالف اى منع للعدد  
الذى ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اى كانه  
لم يشكروا بالعد الذى ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فليث فيهم تسعة وتسعين سنة لا يحكمه  
مع بقاء العدد اى لا انه تعرض ومنع حكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعنى ليس في قوله  
الاخسين عاماً تعرض لحكم الف مع بقاء الف ثابتاً على اصله وانما امتنع حكمه بقدر الخسين  
بطريق المعارضة كما هو من باب الشافى لان الف متى بقيت الف كما يقول الخصم في الترجيح لم تصل  
اسمها ودونها اى لا يصح اطلاق الف حقيقة على ما هو دون الف بعد الاستثناء كما  
يطلق الشافى اسم الف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد  
علمه لوله اى علم جنس والعلم لا يطلق على غير لوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الف  
على مادونه كما يطلق الشافى بخلاف العام كاسم المشركون اذا خص منه نوع كان الاسم للمذكور  
واقعاً على الباقي بعد التخصيص بلا خلاف فان لفظ المشركون عام يتناول جميع المشركون من  
مشركي الهند الروم وغير ذلك فاذا خص منه مشركوا الهند فهذا الاسم يطلق على الباقي بطريق  
الحقيقة هذا انقياسه على العام لا يجوز وهذا رد لما قاله الشافى في الجواب من

له في نسخة  
ورسالة ١٣



ثم

]

ثم

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول لان الصدر لا يتناول له فجعل مبتداء مجازا قال الله تعالى فانه عدولي الارب العلمين اي

ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فلما ان العام الذي خص منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة تكذ لك الالف بعد الاستثناء الخمين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص ف والمعروض لم يتعرض للوجين الآخرين وكذا لم تعرض لادلة الخالف فلما عرض عن روجه الله فحين نفرض عنه ايضا ولا نزيل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الشئ بمعنى الرجوع كان المتكلم يرجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا اي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلم بالباقي بعده وعرفه صاحب البدعي بقوله اخراج بالاولا واخراجا واحترز بالايخراج من المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر واحترز بقوله اخراج بالاولا واخراجا عن مثل جلد القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالاولا قوله وهو الاصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجازا فقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المصنف وقيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم بالتواطؤ اي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوي فيكون متواطيا وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد منهما ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول مثل قولنا جاء في القوم الاحمارا فافهم لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر هو القوم ههنا لا يتناول له فلما لم يكن المحاردا خلا في القوم كيف يخرج من لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لا تعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تمييز عن الجملة اي جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بمراد فالاولى ان يتكلف ويجعل القيز من النسبة المفهومة سابقا في ضمن قوله ومنفصل اي الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازا كما هو مذاهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فاعموا لي الاصنام التي تعبدونها عداولي الارب العلمين ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ فبين تقديره بقوله اي

انواع

لكن رب العالمين وامام بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلاما الثالث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بياناً لصدور الكلام لا محض السكوت ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة

انواع

لكن رب العالمين فانه ليس عدولي فالاعمق لكن ويحتمل ان يكون متصلاً بان القوم كانوا عابدين لله والاصنام ثقلي فانعم اى جميع ما عدا عبادة عدولي الا رب العالمين ولما فرغ من النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى للبيان وهو السكوت فانه ليس موضوعاً للبيان وانما الموضوع له المنطق وهذا على اربعة اوجه بالاستقراء سنأى من بيان الضرورة ما هو في حكم المنطوق به اى بيان حاصل بغير المنطق لكنه في حكم الحاصل بالمنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلاما الثالث فان صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة بين الابوين مطلقاً حيث اسند الارث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلاما الثالث فانه بين نصيب الامم وسكوت من بيان نصيب الاب دل على ان الاب يستحق الباقي لعدم مصرف آخر فلو لم يكن الباقي لبقى شيء من المال بلا مصرف وبقي نصيب الاب مجهولاً وهو مخالف لسوق الكلام فانه سينقضي بيان نصيب الابوين فصار تخصيص الامر بالثالث بياناً لابي يستحق الباقي لصدور الكلام لا محض السكوت فكانه قيل فلاما الثالث ولا يبه ما بقى فحصل نفس الاستحقاق بصدور الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب وهذا البيان في حكم المنطوق ومنه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شأنه التكلم في الحادثة فسكوته عند ذلك يدل على انه راى ما يشاء من سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة اى سكوت النبي عليه السلام عن تغيير امر يعاينه من قول وفعل في زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير واصرار الفاعل على فعله يدل على كون ذلك الامر حقاً وذلك مثل ما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة  
عن تقويم منفعة البدن في ولد المخرور ومنه ما ثبت ضرورة دفع  
الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده  
يبيع ويشترى

انما كان الناس يتعاملون فيما بينهم من الماكن والمشارب والملابس التي كانوا يلبسون عليها  
فسكت عنها عليه السلام واقرهم عليها ولم يترك عليهم مع العلم والقدر فكان سكوت بيان ان تلك  
الامور اخلة في المعروف وخارجة عن المنكر اذ ليس من شان النبي عليه السلام ان يترك الناس  
على امر منكرو قد قال الله تعالى في حقهم يا محمد بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكذا السكوت

في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن  
في ولد المخرور والمخرور رجل يبط امرأة معتمد اعلى ملك اليمين فتلد فيظهر بعد ذلك  
انها للغير وعلى النكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة الغير ويقال  
له المخرور ولا نه اخرى تلك المرأة فولد المخرور حرو يلزم عليه اداء قيمته ولده لصاحب الامه  
واما منافع بدنه التي حصلت لابيها فغير مقومة اي لا يجب اداء قيمتها على ابيه وذلك  
لان امرأة ابقت وتزوجت رجلا من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما ورفع تلك  
الفضية على عمر ففقدى بها المولاهما وقضى على الاب ان يفدى عن اولادهما ياخذهم  
بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكوتهم  
عند ذلك يدل على البيان بانهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رضين عن مالك وذكر  
ذلك في موطاه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنه اى من بيان الضرورة وهذا

وجه ثالث منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس والغرور حرام مثل سكوت الشفيع  
عن طلب الشفاعة بعد العلم بالبيع فانه بيان لان ترك الشفاعة لدم الغرور عن المشتري  
فانه اذا لم يجعل سكوته اسقاط الشفاعة يتضرر به المشتري لانه يحبس  
عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفيع وكذا يتضرر به البائع  
لان ريبا لا يشتريه رجل خوفا من الشفيع فيتضرر رومثل سكوت المولى  
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته حين ذلك بيان لانه اذن له  
في التجارة دفعا للغرور وعن الناس وقال الشافعي لا يكون سكوته اذنا لاحتمال

وَأَمَّا  
فِي  
الْبَيْعِ  
فَإِنْ  
بَاعَ  
بِغَيْرِ  
عِلْمٍ  
فَإِنَّ  
السَّكُوتَ  
يُجْعَلُ  
سَكُوتًا  
لِغَيْرِهِ

للأول

ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علماء ثار فيمن قال له على مائة  
ودرهم أو مائة وقفيز خطية ان العطف جعل بياناً للبيان و قال  
الشافعي القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا  
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام  
وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون

وفي الثاني

ان سكنت للفظ وقلة المبالة الى تصرفه لعل به انه محجور والمحتمل لا يكون حجة قلنا سكوت  
وان كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا للعادة المحارية بين الناس و  
منه اي من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام اي كثرة  
استعماله او طول عبارته يدل على المراد مثل قول علماء ثار فيمن قال له على مائة ودرهم  
او قال فلان على مائة وقفيز خطية ان العطف اي عطف درهم وقفيز خطية جعل  
الدرهم والتعقيب بياناً للمائة بان المائة ايضا درهم وقفيز خطية فكانه قال على مائة درهم ودرهم  
وعلى مائة وقفيز خطية وقفيز خطية وانما حذف ميز المائة لطول الكلام او لكثرة استعماله  
كما يقال بعت هذا بمائة وعشرة ودرهما ودرهما بالكل الدرهما من غير فرق فلما صم عطف  
الدرهما على المائة في البيع مفسر الهم باعتبار العرف كذا يصح عطفه في الاقرار ايضا مفسراً  
لها وقال الشافعي القول بالمعبر قوله اي القائل المقر في بيان المائة لان قوله ودرهم  
ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليها بحرف الواو والعطف لم يوضح للتفسير لغة واذا لم  
يصح مفسراً بقيت المائة محتملة فيكون القول قوله في بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان  
المعبر في المائة قوله اتقا قلنا في جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف في باب  
العدد يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة درهما ومائة وعشرين درهما ضرورة  
كثرة استعمال العدد وطول الكلام بهذا كتر تفسيره فناسب الحذف لاجل الخفة في  
الكلام لئلا يعد ذكره عبثاً عند البلغاء وذلك اي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة  
الاستعمال انما يوجد فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و  
الموزون لانه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجرى على سنتهم  
كثيراً وما يجري على سنتهم كثيراً فيحتاج اليه وفيما لا يحتاج اليه وفيهما المقصود  
بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميز والدرهم

للأول

## دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم باب بيان التبديل وهو النسخ

وقفي الحظ من هذا القبيل فعلمنا كما نأميز في المثاليين المذكورين واتخذنا  
لكثرة الاستعمال دون الثياب اي بخلاف الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص  
وهو السلم او في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعي على هذا غير  
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه فقال  
باب بيان التبديل ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له  
بابا في هذا المقام خمسة ابحاث الاول في تعريفه والثاني في جوازه والثالث في محله و  
الرابع في شرطه والخامس في النسخ والمنسوخ والمصر ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره  
ان شاء الله تعالى فشرع في البحث الاول فقال وهو اي التبديل النسخ فانسباة عنه لا تعالى  
قال ما نسخ من اية او نسخها وقال واذا بدلت اية مكان اية فهي النسخ تبديلا والنسخ في اللغة  
يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته  
ونسخت الريح الاثار اذا محقتها وتآنيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى اخر او من  
حالة الى حالة اخرى يقال نسخت الفعل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف  
فقال القاضى والغزالي انه مشترك بينهما وقال الواحسين البصري انه حقيقة في الازالة  
محاز في النقل ورحمهما الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاول  
ان يعتبر في النسخ معنى النقل فان توجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد  
نقل وقيل معنى الازالة لا تناوفا للمفهوم الشرعي من النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى  
ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعي مطلق  
عن التابيد والتوقيت بنص متأخر عن مودعه فنقله بيان كالحبس وقوله انتهلك خرج به بيان  
المجمل وغيره من اقسام البيان وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعي  
خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي كانهاء الاباحة الاصلية الناجبة بحكم الاصل قبل  
رد الشرع بنص متأخر عنها فانه ليس بنسخ لانه ليس بيان الحكم شرعي اذ هو خطاب الله تعالى  
كما تقدم ودخل فيه نسخ الملازمة بغير الحكم لان في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها وقوله مطلق  
عن التابيد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه

باب بيان التبديل

النسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه تعالى اطلقه فصار ظاهرة البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيا ناهضيا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع

قبل انتهائه وبعد لا يتصور نسخه لعدم بقاء حكمه وكذا الحكم المبدى لا يصح نسخه وقوله بنص احتراز عن الاجسام والقياس فانه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنوم والغفلة والعجز وعدم المحل فانه ليس بنسخ لانه ليس بنص وقوله متاخر عن مورده اي عن زمان وفردا لحكم الاول احتراز عن البيان المتصل بالحكم الاول سواء كان مستقلا مثل تخصيص العام فانه لا يكون متاخرا عند الجمهور من اصحابنا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتل للمشركين متصلا او غير مستقل كالاقتناء كقوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة والغاية مثل ثرائموا الصيام الى الليل والشرط مثل صل ان كنت صحيحا والوصف مثل اكرم الناس العلماء فان هذه الامور لا تكون الامتصلا فلا يثبت النسخ بشئ منها كذا في الشرح البديع وواعلم ان خمس الائمة لم يجعل النسخ من البيان اذ البيان اظهر حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت واما غير الاسلام فجعله من البيان لان النسخ فعل الشارع وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد فالنسخ بالنسبة الى علمائه والواقع بيان وبالنسبة اليه بتدليل وأشار المص بقوله النسخ في حق صاحب الشرع اي بالنسبة اليه بيان محض واظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق وتبديل بالنسبة اليه لان الحكم الذي رفعه لان كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ لانه كان موقتا بذكر الوقت عنده الا انه تعالى اطلقه اي لم يبين للعباد وقت الحكم المنسوخ وانتهائه فصار ظاهرة البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بمضى بوم بقاءه فكان النسخ تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيا ناهضيا في حق صاحب الشرع وهو اي النسخ كالقتل في انه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد فانه اي القتل بيان محض للاجل اي اجل المقتول في حق صاحب الشرع فان اجله كان موقتا عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوما لله تعالى فان المقتول

## وتغيير وتبديل في حق القاتل

ميت بأجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اى ابطال وقطع بخيوة المقتول المظنون استمرارها في حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في العقب اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بانض وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك اليهود وقالوا يلزم منه الجمل والسف بالنبية الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امر اولا بشئ ثم منع عنه بل امر في اول الامر بما هو خير لهم في كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنالذم هذا التوجه جوايان الاول انزاعى والثاني تحقيقى اما الاول فهو ان التوراة الموجودة الآن في ايديهم عمولة من النسخ وانبياءك على امثلة قليلة تكون على بصيرة الاول انه قد زوجت الاخوة من الاخوات في عهد ادم عليهما السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين (انها اختى بالحقيقة ابنة ابي وليست ابنة ابي وقد تزوجت بها) والنكاح بالاخت سواء كان ابنة الاخت عينية او علاتية او اخوة حرام مطلقا في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستسناد لعنة الله على من يضاجع اخته من ابيه وامه) الثاني احل الله لنوح عليهما السلام ولاولاده جميع الحيوانات كما في الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها وكل ما يتحرك على الارض وهو حي يكون لكم مأكلا كالبقل الا خنزير والحمال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام منها الخنزير كما في اياتى الحادى عشر من سفر الاجار الثالث قد جمع يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتى خاله كما هو مصرح في اياتى التاسع والعشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاجار الرابع في الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاجار قد امر بنوح القربان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك الحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

له هنا قول  
ابراهيم عليه السلام  
في ذلك الكتاب  
١٢

اي يموت وقد نفخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في  
 دمجهم عنده اذ كان المذبح بعيد اقال هورن في الصفحة ٦١٢ من المجلد الاول من تفسيره  
 بعد ما نقل تلك الآيات في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن اذ الوحطان الشريعة  
 الموسوية كانت تتراد وتنفص على وقف حال بني اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبدلها  
 فالتوجيه في غلبة السهولة ثم قال نسخ موسى في السنة الاربعين من هجرهم قبل دخول  
 فلسطين ذلك الحكم اي حكم سفر الاحبار عكم سفر الاستثناء نسخا صريحا وامر انه  
 يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم في اي موضع شاء واوياكلوا انتهى  
 ملخصا فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحا فاعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف  
 يعترضون على ديننا بالنسخ وكيف يفضنون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود  
 خاصة وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وانكروا النسخ  
 فذكر شواهد الزامهم ايضا الاول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب ارميا هكذا ٣١  
 يا سائقي ايام يقول الرب فيها اعاهد بيت اسرائيل وميت يهودا عهدا جديدا ٣٢ وليس  
 مثل عهد الذي عاهدت اباؤهم في اليوم الذي اخذت بايديهم لاخرهم من ارض مصر  
 وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد  
 بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة  
 موسى الثاني فالشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج  
 رجلا آخر تلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به في باب الرابع عشر  
 العشرين من كتاب الاستثناء وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا  
 وهكذا لا يجوز للرجل آخر كما هو مابل هو بمنزلة الزنا كما هو مصرح به في الباب الخامس التاسع  
 عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما في شريعة موسى وقد نسخها حرمتها  
 في الشريعة العيسوية يقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله كما في آية الرابعة عشر  
 من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا اراي تيقنت وعلمت  
 من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس في حق من يعلمه نجسا  
 وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا ارفان  
 جميع الاشياء طاهرة للظاهرين وليس شئ طاهرا للنجسين والمنافقين لانهم كلهم



وتحمله حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق بما ينافي في

نجسون حتى عقلم وضريرهم فانظر كيف ابا ح جميع الاشياء للنصارى حتى الحنر والخنزير  
وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى الرابع حكما مختان وتكظيم السبب مؤكدة في النسخ

حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح في الآية الحادية والعشرين من الباب  
الثاني من انجيل لوقا واحال ان الحواريين ويولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح

في الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المساواة التامة جميع الاحكام  
العملية التي كانت في التوراة سوى الاربعة ذبيحة الضم والدم والمخنوق والزنا

فابقر احرمتها وارسلوا كتابا الى الكنائس وهو منقول في الباب الخامس من اعمال الحواريين  
ثم بعد ذلك لما رأى مقدسهم يولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا

الا الزنا فاباح تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه وبما الزنا فلما لم يكن عليه عتدا  
حد فهو ايضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الاحكام

المؤكدة في التوراة وهل فوجه نسخ آخر فانظر كيف اخرجوا رقيقة التكليف عن  
اعتناهم وصاروا سدى اما الجواب التحقيق فهو انه ليس النسخ في الاحكام

الابدية ولكنه امر بشئ على وفي المحكمة واقهر حكمه في علمه الى حين ثم جاء ذلك الوقت  
رفعه وامر بشئ آخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم يوما على حسب علمه ومصلحته بشرب

الدواء واكل الغذاء للمريض ثم يحكم في الغد بشئ آخر على ما يناسب المريض فلا يقول  
له احدا نسجا هل بعواقب الامور الا الجاهل فكيف يقال للعلم الخبير انه ما كان يعلم حال الشئ

ابتداء هذا ولقد طولنا الكلام في هذا المقام البحث الثالث في محله وعمله اي محل  
النسخ حكمه لوجد في امر ان احدهما ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل

ان يكون مشروعا وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لاستمر عدم مشروعية  
فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكذا لو محتمل عدم المشروعية كالايان باسه

تعال وصفاته لاستمر مشروعيته فلا يقبل النسخ وكذا لا يجزى النسخ في الاخبار مطلقا سواء  
كانت بالامور الماضية والمستقبلات والحاخرة لانه يؤدي الى الكذب وكذا لا يجزى في الاحكام

العقلية والحسية لانه يؤدي الى الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما اشار للمعلم اليه  
بتنوله ولم يلتحق به اي بذلك الحكم الذي يعلم ان يكون منسوخا ما ينافي في حقوق

قالوا  
الاجابة  
في  
البحث  
الثالث  
في  
محله  
وعمله

الاجابة  
في  
البحث  
الثالث  
في  
محله  
وعمله

البحث الرابع في

النسخ من توقيت او تأييد ثبت نصاً كما في قوله تعالى خلدن فيها ابد اودلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة

النسخ وذلك المنافي على ثلاثة اقسام كما بينه المصنف بقوله من توقيت نصاً لانه اذا التفتق بذلك الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعد لا يطلق عليها اسم النسخ هذا هو القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوه في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلاً فاندفع ما قال القاضي الامام ابو زيد (وليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعاً) او تأييد عطفت على قوله توقيت ثبت ذلك التأييد نصاً اي صراحة كما في قوله تعالى خلدن فيها ابد افانه تعالى اثبت التأييد صراحة بقوله ابد افهذه ايضا لا يصلم النسخ لان التأييد الصريح يتأني النسخ كما ذهب اليه ابو بكر الجصاص والشافعي ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجملة من اصحابنا واصحاب الشافعي وصد الاسلام ابو اليسر ان يجوز نسخ ما لم يثبت تأييد او توقيت وهذا هو القسم الثاني وفيما اورد المصنف من المثال بقوله تعالى خلدن في الآيات نظر لانه في الاخبار ولا يجرى النسخ في الاخبار كما في امتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا لتأييد فالاولى في نظيره قوله تعالى في المهدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابد افهذه الا ينسخ للتأييد الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح انتهى اودلالة عطفت على قوله نصاً كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تأييد الشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام بدلالة قوله تعالى وخاتم النبيين وبقوله عليه السلام لا نبى بعدى فهذه الشرائع لا تحتمل النسخ لانه انما يكون بوجوب على لسان نبى فلا تخلف النبوة به صلى الله عليه وسلم فابن النسخ فهذه الشرائع مؤبدة اى يبقى حكمها مادامت دار التكليف ولما فرغ من البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذا القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن للمكلف فيه من فعل ذلك

البحث الخامس في

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مدخل للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى

الامر كما يقول معتزلة وذلك الخلاف مبني على اختلاف آخروهم ان النسخ عندنا بيان المدة لعل القلب اصلا وامل البدن تبعاً فيكفي الاصل وهو انك من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولئلا انه عليه السلام امر بخمس صلوة في ليلة المعراج كما هو من كوفي المعصيين ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة لم يتمكن من العمل ولما فرغ من البعث الرابع شرع في البعث الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا للشيء من الأدلة الاربعة لما في الكتاب والسنة فلا يخفى ان نسخ ما لا يخفى لا يصدق الا قري كما تقدم ولأن الصحابة تركوا القياس لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالسحر من ظاهرة لكن ولما ثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم يحسم على ظاهر الخف دون باطنه اخرج ابو داود والترمذي بمعناه واما الاجماع فلان معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما للتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف يكون الاخر ناسخا لما اذا فسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض في زمانين فحينئذ لا يعمل بالاخرا لاجل انما نسخ والاخر منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن صحيحا فلما لا يسمى ذلك نسخا في اصطلاحهم هذا اذ عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن شريح من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانطاقي يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستبظا من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستبظا منها لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اولى لان نسخ هذا العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها و هي اصل القياس فكيف ينسخ بالمقطوع وكذلك لعل الاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخا للشيء من الأدلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة متمسكين بآثار المولفة قلوبهم من جملة مصارف الزكوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

سأه وانما  
جدا من يكتف  
اصلا لانه هو  
اخرى ناسخا  
ان يكون قربة  
منسوخا كما في  
المناسبة و  
الاعتقاد لا يمكن  
الاعتقاد بخلاف  
ابن فان  
ملا يسقط لانه  
منه  
على النسخا  
بشيين كبر  
هروج القلند  
وانما ونال  
كتابا من ثبت  
بوي الشافعي  
نسخ الاربع

وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانه يكون مد رجعة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم

المنعقد في زمان اب بكر الصديق وواجب بان سقوطه من قبيل انتفاء الحكم بانتهاء علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وذلك يتأتى على اربعة اقسام عندنا احد هما نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول بالعدة الاخرى وهى العدة باربعة اشهر وعشرا ثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثانى يتأتى على اربعة اقسام احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد بالمتواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز عندنا لجمهر خلافا للثلاثة قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن زيارة القبور فزروها الان رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ومثاله قوله تعالى لا يهل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرج به عبد المهرزاق والنسائي واحمد والترمذي والحاكم قبل هذا منسوخ بالآية التي قبلها في الملاوة اعنى قوله تعالى انا اسئلناك ازواجك التي اتيت اجورهن الآية ورابعها نسخ السنة بالكتاب ومثاله ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متولوا في المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى قول وحجكم شطر المسجد الحرام وفي القسمين الاخرين خلاف للشافعي واله اشار بقوله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احد هما بالآخر يكون مد رجعة اى وسيلة الى الطعن في شأن النبي صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون انه عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكذا انجاز عكسه لقال الطاعنون ان الله كذب رسوله فكيف يصدق قوله وانا نقول في الجواب النسخ بيان مدة الحكم لانه ابطال المحكم المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

## وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث مبعوثاً وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث النبي عليه السلام مبعوثاً للكتاب  
فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على  
ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فكما يجوز التخصيص يجوز النسخ لان التخصيص ايضا  
نسخ كما سياتى وكذا انك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله فيجوز  
ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب ف  
اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو مذهب  
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب  
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً وهو  
مذهب جمهور المحدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقبل لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من  
مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد القلانسي واحمد  
في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريم في احادي  
الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابن حامد الاسفرائني وفي نسخ  
السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولان وظهر قوله انه لا يجوز ثم استدلى على عدم جواز نسخ  
الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها فهذا يدل على  
ان الآية لا تنسخ بالسنة لانه قال نأت بخير من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست  
بخير من الكتاب ولا مثله ولانه قال نأت بنفس الآية ان الى نفسه فلا يجوز ان يكون  
الآتي بالنسخ النبي عليه السلام ويقول تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلا يجوز  
له عليه السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكم فلا يجوز بقوله النسخ  
والجواب عن الاول اننا لانسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب  
نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب او مساوياً له بحسب  
مصالح المكلفين نعم نظم الكتاب خيراً من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة  
وكذا لانسلم ان السنة النسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم بل هي ايضا

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ واحد هادون الآخر لان النظم حكيم  
جواز الصلوة واما هو قائم بمعنى صيقت وكل واحد منها مقصود بنفسه  
فاحتمل بيان المدة والوقت والزياة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي

من اسمه وهو الاقبح لقوله تعالى وما يطق عن الهوى ان هو الاوى نوحى الجواب عن الثاني ان المراد بالتبديل  
المقهور تبديل نظم فان كان نسخا على الاسلام ان يبدل نظم بعض الكتاب ببعض كما يدل عليه السياق ولو لم يفتد  
الوقت والنسخ من النسخ علم من تلقاء نفسه بل هو من امر الله تعالى واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب  
بقوله المبين للناس ما نزل اليك فلو نسخت الاستبدال لم تصلح بيانا للبدل يكون الكتاب انما لها والجواب ان النسخ  
بيان كما في فصل من يكون الكتاب بيانا لها ومعنى لتبين لتبلغ فاحفظ هذا التحقيق ولما فرغ من تفصيل النسخ شرع في  
تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر وهذا على أربعة  
اوجه الاول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكس الرابع نسخ وصفة الحكم معرقا  
اصلا بنسخ عمومته حتى يصل الى الاول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالانسان كما يدل عليه قوله تعالى وانها  
وكافيهم مسلم انهم لو ميزوا ثلثة الصدقة كان فيهم انزل عشر مضعاً معلومات غير من الحديث وكان يجوز الثاني  
والثالث جواز وقوعها عند الجواز خلافا لبعض المعتزلة لان النظم حكيم احدها ما يتعلق بنسخ النظم مثل جواز

الصلوة والاعجاز وغيره وانما هي اموالهم بمعنى صيقتاى بمعنى النظم من الوجوه المهمة وكل واحد منهما مقصود  
بنسخه فيجوز انفسا كما لا يخفى فاحتمل كل واحد منهما بيان للذة والوقت فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر اما الوقوع فقد  
شرى عن علي المؤمنين عز كان فيما نزل عليه الرجم قرأناها ووعينها الشيخ والشيخة اذ انما في ارجوها البتة سواه  
الانام مالك والشيخان ترى عبد الرزاق والحكم وحله عن ابي بن كعب بم قد ايماء بعض سورة الاحزاب فما للقول  
سوة البقرة اذ اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذ انما في ارجوها البتة كالا من الله وانه عز وجل حكيم  
فرقم فيما رفرم انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ واما ثبوت النظم فم الحكم فكذلك من الايات منها قوله تعالى لكم  
دينكم ولدين فايات عدم القتال هي سبعون آية وقيل مائة وعشرون آية كلها منسوخة الحكم بآية القتال عشرة  
آية اخرى سوى تلك الايات ايضا منسوخة الحكم واما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا  
للساقي اعلم انه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سلاسة فانها لا تكون نسخا عند الجمهور واما الخلاف  
في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط فيها سائمة مذاهب الاول انه نسخ واليهذا الخفية الثاني انها ليست  
بشخص واليهذه الشافعية الثالث انها كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان كانت تعين  
الزيد غير محيى صار وجوده كعدمه شرعا فنسخ والا لا وهذا من ذهب القاضى عبد الجبار الحاملى والحمد لله

لان بالزيادة يصير اصل المشرف بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب  
حقاؤه لانه لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امضى بعد ما صام  
شهره افاق طعم ثلثين مسكينا المجزئة فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ولهذا  
لم يجعل علما وثارهم اياه قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه  
زيادة على النص واو ازيادة النفي حد في زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرقم التعدد بينهما فنسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوت تبديل شرعي  
فنسخ والا لكان اقبل واستدل المعز على الذهاب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشرف وهو المزيد  
عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد صار مجموعا مكرما من المجزئين احدهما المطلق وثانيهما القيد احد  
المجزئين يكون بعض المجموع فالمطلق احد المجزئين فهو ايضا بعض المجموع الذي هو حق اياه وما ليس

لل بعض حكم الوجود فيما يجب حقاهه تعالى اى ليس لبعض ما يجب من حقوقه تعالى من عبادة او عقوبة اى  
كفارة بغير انضمام الباقي اليه حكم وجو الكل فله من فصل ركعة في الفجر لا يكون فجزا بغير انضمام الركعة الاخرى اليها لانه  
اى هو الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امضى بعد ما صام شهره افاق طعم ثلثين مسكينا  
مقابلة ثلثين يوما للآل فاقها في المرض ذلك ان كفارة الظهار انما تكون بصوم شهرين او اطعام مائتين مسكينا  
او تحرير رقبة المجزئة ذلك فلا يكون ككفر الاباء الصوم ولا بالاطعام لغوات بعض الحق واحقر بقوله فيما يجب  
حقاهه تعالى عن حقوز العباد فاقها تقبل الوصف بالتجزى بثبوت ان من اتقى على غير الفاو خضعت له  
شاهد ان احدهما بالالف الاخر بالكل ثبت له الف نقط فاذا ثبت ان المطلق بعنا القيد يكون بعض الحق كما امر  
فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ان كان بيان احواله وذلك لا يحكم المطلق غير حكم القيد فاذا قيد المطلق انتهى  
حكمه فصار الثاني اى المقيد نسخا للاول وثمرة الخلاف انما يجوز عندنا لا بخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ و  
عنده بخبر الواحد القياس بآبى البيان والى هذا اشار بقوله لهذا لاجل ان الزيادة على النفس نعم عندها  
لم يجعل علما وثارهم اياه قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب  
كما جعل الشافعى فان عندنا لا يجوز الصلوة بدونها لانه اى جعل الفاتحة ركنا في الزيادة على النص وهو قوله تعالى واتقوا  
ما تيسر من القرآن فان دعاء عمود يقتضى الجواز بدونها فاقا له الشافعى بيلو على النص الزيادة على النص نسخ  
عندنا كما لم ياجوز نسخ خبر الواحد والواى على اى الجلاء عدل في زنا البكر اى كذا لم يجعل  
علما وثاره النفي وهو تغريب عام جزء الحد في زنا البكر كاجل الشافعى فان قال اذ ان البكر يجعله مائة جلدة لقوله  
تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يغرب عام التولية عليه السلام البكر بالبكر مائة وتغريب عام

له اى الزيادة  
١٢ سنة

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقية الكفارة  
 بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنة افعال رسول الله عليه السلام و  
 هي اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه  
 ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران  
 له اسم لم لا يزلة على النسخ المذكور في زيادة خبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر البكر الحديث لا يجوز لانه  
 نسخ وبما زيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة اي لم يجعل علماً اذا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث  
 لا يجوز ذلك كما جعل الشافعي لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام الزيادة  
 على النص بخبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تكونون فيه من ينكح فيه  
 فلا ينكح الا بخبر جماعة التوفيق للنسائي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ وبما زيادة صفة الايمان في رقية  
 الكفارة اي لم يجعل علماً وانما صفة الايمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين الطهارة كما جعل الشافعي فانه قال  
 لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقية مؤمنة  
 فيقاس عليه كفارة الطهارة واليمين فيجوز الرقية الواردة فيها على الرقية المؤمنة لان الكفارات كلها جنس  
 واحد ونحن نقول ان الرقية فيها مطلقة فتعبد بها بقيد الايمان قياساً على الرقية الواردة في القتل زيادة  
 على النص الزيادة على النص نسخ كما هو لا يجوز النسخ بالقياس بقوله بخبر الواحد متعلق بالصوتين الاولين  
 والقياس متعلق بالصورة الاخيرة وما فرغ من السنة القولية شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية  
 ادون درجة من القولية قال والذي يتصل بالسنة القولية افعال رسول الله عليه السلام والمما وبالأفعال  
 القصدية لا يباين صريحاً على اسم بغير قصد كما في حالة النوم والسهو ولا يصلح للاقتداء وذلك لا يوصف  
 بالجنس القوي بل هي اي الأفعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة اليها ولا يجوز في حقها عليه السلام شيء واجب  
 اصطلاحاً لان الواجب اصطلاحاً ما ثبت بدليل فيه ثم هو الدلائل كلها قطعية عند علي السلام لانه اقسام  
 التقاضي بوزن سائر الاصولين سواء في الاسلام وشمس الامم الى ثلاثة اقسام مباح كالاكل في الشرب مستحب كالتيمية  
 في الوضوء وتخليل اللحية والمراد بالاستحباب المباح جانباً يتان من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان ماتم  
 اخر وهو السنة وواجب كسجود السهو وفرض كالصلوة والنهضة وصوم رمضان هذا الاعمال كلها مما يقتدى به فيها  
 اي وافعال عليه السلام قسم اخر هو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقم منه قصد بفعل مباح  
 من قولهم فلان الرجل في الطين اذا الميوجد القصد الى الوضوء ولا الى الشاة بعن الوضوء ولكن جعل القصد الى الشيء في  
 الطريق لكنه في القسم الاخر ليس من هذا الباب في شيء اي من باب لا يقتله لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران



بیان انزلة واختلف في سائر افعال الصبيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم تعلم على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب لتمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

بيان انزلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى واخبر عن موسى عليه السلام حين ذكر اقبل فمات) هذا من عمل الشيطان وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل في آدم عليه السلام حين اكل الثمرة من الجنة وعصى آدم ربه فغوى فان قلت لماذا ذكر المص افعاله عليه السلام ما يقتدى به من الاقسام الاربعة وما لا يقتدى به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانها ايضا ما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان في افعاله عليه السلام وان كانا ما لا يقتدى به لكانا انبياء عليه السلام معصومون من الكثر عند جمهور المسلمين من الصغار عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه داخلان تحت الكثر والصفائر واختلف في اقتداء سائر افعاله عليه السلام التي لم تصد عنه سهوا ولم تكن لطبا كاكل شر لم تكن مخصوصة به كباحة الزيادة على الاربعة في النكاح فقال البعض كاي بكر الدقاق والغزالي يجب ان توقف حتى يتبين انه عليه السلام على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب قال بعضهم كما لا بد العباس بن شرير يجب ان يتابع مطلقا ما لم يقد دليل منه وأشار المص الى ما هو المختار عندنا فقال في الصبيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازي ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة اى على حصة من الاباحة والندب والوجوب يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة فان كان مباحا لم يكن مباحا لنا وما كان مندبا لم يكن مندبا لنا وما كان واجبا لم يكن واجبا علينا والبرزخية على اى جهة فعلها من جهة الاباحة والندب والوجوب فلنا فعله على دنى منازل افعاله وهو الاباحة وذلك لاننا لم يفعل حرما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فنقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل كما قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تصريح على وجوب التمسك بافعاله عليه السلام فوجب التمسك به اى بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يقد دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم انما يتابع كونه عليه السلام امام الهدى فاعلم ان الاوصى على نوعين ظاهر باطن والاول على ثلاثة اقسام احدها ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع في معص النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بان جبريل باينة قاطعة وثانيها ما ثبت عندا عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الالهام من الله تعالى بان اراده بنور من عند بلا شبهة فاللهام عليه السلام لا يحتمل الخطأ بخلاف الهام الاول والالهام ما ثبت في المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لان كان في استكلاء النبوة وما هو بالها تف فلم يكن من شأنه عليه السلام

اختلف

وتتصل بالسنة بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و  
 اختلفوا في هذا الفصل الصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طعمه عن  
 الوحي في التلبه كان لا يقرر على الخطا فاذا اقر على شيء من ذلك دلالة تقاطعة على الحكم بخلاف ما  
 يكون من غيره من البيان بالرأى وهو نظيره لانهم فانه حجة قاطعة في حق وان لم  
 يكن في حق غيره بهذه الصفة وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و  
 القول الصحيح فيه ان ما قصده الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا  
 اذ لم يثبت بها الاحكام والثاني ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المعرف ولا يتصل بالسنة بيان طريقة  
 رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان  
 يجتهد فيه الروح الامر الاحكام فقال الاشعرية والكل للعترة لا وقال الاصوليون كان يجتهد هو المتقول عن  
 النبي يوسف وهذا هو الذي الشافعي عامة اهل الحديث اياهم يقولون الصحيح عندنا عند اكثر اصحابنا انه عليه السلام  
 كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين من ان اذا انقطع طعمه عن الوحي في التلبه من الجاهل فانه صلعم كان مأمورا  
 بانتظار الوحي اذا انزلت الحاد ثنتين يديهما كان يعمل بالرأى اذ لم ينزل الوحي لمدة الانتظار ومقدرة بثلاثة ايام و  
 قيل بخوف غوت الغرض ثم اذا عمل بالرأى وقع الخطا فانه يرد الوحي للتنبية على الخطا وهذا معنى قوله كان لا يقرر  
 على الخطا مثل سائر المجتهدين فذلك الحق عليه السلام على شيء من ذلك اذ ما ثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل  
 الوحي للتنبية على الخطا كما ان ذلك دلالة قاطعة على اصابت في الحكم ولما كان يتوهم ان لما كان يجتهد بالرأى فكان شانه  
 كسائر المجتهدين من احتمال الخطا والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من ان البيان بالرأى  
 هذا الوجه بيان لما هو اى جتهاده في كونه قطعيانظير الالهام فانه اى لهامه عليه السلام حجة قاطعة حتى لا يجوز كونه  
 ان يخالفه لليقين بان من الله تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذه الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا  
 اجتهاده ولما كفر عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من حجة انها ملحقة بالسنة كما قال ما يتصل بسنة نبينا عليه السلام  
 شرائع من قبلنا من انبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين طاعة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل  
 بشريعة احد من الانبياء وكان شريعة كل شيء انتهت برفاته ولم يوجد شيء اخر فلا عمل بشريعة غيره قال بعضهم يترنوا العمل  
 بها احما شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم اشار المعاصر الى ما هو الحق بقوله  
 والقول الصحيح فيه هو المختار عند اكثر المشائخ ان منصوص القائل امام ابن زريق الشين شمس الائمة و  
 فخر الاسلام واليه مال اكثر المتأخرين ان ما قصده الله ورسوله منها في اشراف الممثلة من غير انكار يلزمنا العمل به  
 على انه شريعة لرسولنا صلعم لاجتثانه شريعة للانبياء والسابقين كونه زاهية الله في كتاب رسولنا عليه السلام



والفضل صابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومع فتا سبابه و  
قال الواحس الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس  
وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير  
اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلماً له

القياس وإن سلم أنه ليس محموداً بل هو رأي فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره لأن رأي الصحابة أقوى  
من رأي غيرهم واليه لشار بقوله وأفضل أصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه فهذا  
الاعتبار له مزية على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم فكذلك إذا تعارض لقياسان لمن بعدهم في ترجيح  
أحد مما على الآخر فترجح كذا ينبغي أن يترجح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين للريادة أو رأيهم من  
الوجه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون أن قول الصحابي يحتمل الرأي فكيف يترك به قياس غيرهم  
لساواة في الرأي وهذا هو مختار الشيخين وإلى اليسر وهو ذهب مالك وأحمد بن حنبل في أحد الرأيتين  
والشافعي في قوله القديم واليه مال المصنف قال الواحس الكرخي رحمه الله وجماعة من أئمة القضاة لا مأمور بزيادة كما  
يظهر من تقديره في التقويم لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس لأنه من جهة السلم متعين منه  
عليه السلام كحالته إذا الكذب غير متصور في حقهم ورواياه عنهم ولا دخل للرأي فيه فيترك به القياس  
كما يترك بالخبر الواحد بخلاف ما إذا كان مدركاً بالقياس فيصحت أن يكون هذا رأي الرأي يحتمل الخطأ أكثرهم  
شديد معصومين عن الخطأ كساائر المجتهدين فكيف يترك به القياس وقال الشافعي في قوله الجديد وأنه ذهب كثير  
من المعتزلة والأشاعرة لا يقلد أحد منهم سواء كان مدركاً بالقياس ولا لأنه ظهر فيه الفتوى بالرأي حيث  
لا يمكن انكاره وإحتمال الخطأ في إجماعهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في إجماع سائر المجتهدين ولا فرق بين  
ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لأنه يحتمل اتفاق فيما لا يدرك بالقياس لخبر ثلثة دليل لا ولم  
يكن هو دليل في الواقع فلا يكون إجماعه حجة على غيره من المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف  
المذكور بين العلماء في وجوب تقليد الصحابي المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف  
بينهم يعني هذا الخلاف المذكور إنما يتحقق في صورتين الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف  
منهم حتى لو ثبت خلافه مرفوعاً لا يجب تقليد بالاتفاق بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء والثانية ما بينها  
بقوله ومن غير عطف على قوله من غير اختلاف أن يثبت أنه أجاز الحكم أو قول الصحابي بلم غير قائله فسكت مسلماً  
أي بثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير شئ أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم بلم غير  
وهو سكت سلم ذلك ولم ير قوله أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلم غير وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان إجماعاً

وأما أن اختلفوا في شيء فالحق لا يعد واقا ويلهم ولا يسقط البعض بالتعارض  
لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل  
القياس وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض  
مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

فلا يتصور الخلاف ح بل يجب تقليد الاجماع بالاتفاق وإشارتهم الى ضد الصورة الاولى بقوله وأما  
ان اختلفوا في الصحابة في شيء فالحق لا يعد وای يتجاوزا قاولهم فلا يجوز لأحد ان يحدث قولاً اخر  
لاهم اذا اختلفوا على قولين او قول نقد لجموعا على انحصار الحق فيما قالوا لعدم اجتماعهم على الخطأ  
لعدم خروج الحق عن اقولهم وهذا هو اجماع المركب لمن خرج عن الاجماع يصير قوله باطلا ولما  
كان يتوهم انه اذا تعارض اقولهم فيما بينهم فيجب ان يتساقط الكل فاذا تساقط الكل فللمجتهد ان يعمل  
باجتهاده وإن ادى اجتهاده الى قول اخر سوى اقولهم دفعه بقوله ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال  
بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم لأنه تعين وجه الرأي في اقولهم اى ان اقولهم انما كانت بالرأي لما لم  
يجر المحاجة بينهم بالحدديث المرفوع اى لما لم يجزوا بالحدديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت  
أحد منهم بالحدديث المرفوع على قوله علم ان الحديث لم يكن عندهم في ذلك فتعين ان من قال قال برأيه  
فحل قول كل واحد منهم محل القياس نصار تعارض اقولهم كعارض القياسين فكلا لا يبطل القياس  
بالتعارض لا يبطل اقولهم ايضا فكما يرجح احدا القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد ان يرجح احد  
القولين ويعمل به ولا يحدث قولاً اخر باجتهاده هكذا ينبغي ان يفرق هذا المقام وأما التابعي بالمجتهد  
فان زاحمهم اى الصحابة في الفتوى كشرع زاحم علياً في شهادة الابن الاب فانه عند عمل كانت حاشنة  
فوالله في ذلك شريع وقصة مشهورة يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض و  
الحاصل ان كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلمته والغنى والشعبى  
وغيرهم فبومثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض المشائخ وقال  
بعضه لا يجوز لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المنزلة من مشاهدة التنزيل والمعرفة  
على سبابه وعن ابن حنيفة في حديثان احدهما ان قال لا اقلدهم رجال اجتهاد واو نحن رجال  
مجتهد وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانية ما نقل في النوادر انه قال اقلدهم لان الصحابة  
كانوا يرجعون الى اقولهم وبعد وفهم من جعلتهم في العلم فلما صار منهم كثر تبتة  
الصحابة فوجب تقليدهم ولما فرغ من بحث المتابعة شرع في الاجماع فقال

# بَابُ الْجَمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الاجماع وله في اللغة معنيان احدهما الغرم على الشيء يقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه قال تعالى فَأَجْبِعُوا أَمْرَكُمْ وَاثْنَيْتُمْ اَلَا تَتَّقُونَ وفي الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين انصالحين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصره على واقعة فتقولنا الاتفاق يعبر عن الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وتقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام ايضا فانها ليسا بالجميع وتقولنا الصالحين يخرج اجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين فانه ليس بحجة وتقولنا من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اجماع مجتهدي الامم السابقة لانه من خصائص هذه الامة والمراد بقولنا في عصره في زمان ما قبل او اكثر فلا يتوهم ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الاعصار الى يوم القيمة والمراد بقولنا على واقعة اجماع على حكم يعبر المنفي والمثبت والاحكام العقلية والشرعية وقد قيد صاحب التوضيح بالشرعية فغندته الاجماع على حكم شرعي وهذه التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام وفي الفقه في الاجماع اصلا واما على رأي من اعتبر فيه الاحتياج فيما لا يرى فالحمد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة فيشتمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه الى الرأي والكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ف واذا عرفت هذا فاعلم انه يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في ثبوته وفي تحققه وفي نقله وفي حجيته المقام الاول النظر في ثبوته فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوته في نفسه لان الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم اليهم ولا يمكن النقل اليهم لا تتشاورهم في المشارق والمغارب قلنا عدم امكان النقل في حق من جدد الطلب والبحث عن الادلة ممنوع بخلاف من تعدد في تعريته وهذا في اجماع الصحابة واهل البيت واهل المدينة لا يرد اصلا لان نقل الحكم اليهم ما كان معتدلا بصحلا ان يكون محالا ثم قال هؤلاء ان الاتفاق اما عن دليل قطعي وعن ظني وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان لنقل الاحكام عادة واذا لم ينقل علم انه لم يوجد اذ لو وجد لم يجز الى الاجماع بل كفي ذلك الدليل القطعي واما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والنظر والحواس عن الاول فهو انه قد يستغنى عن نقل القاطع بمحصول الاجماع

المقام الاول

المقام الثاني

المقام الثالث

المقام الرابع

الذي هو اقوى منه وفيه دفع المخلات الخروج الى الاستدلال وعن الثاني بان الظني قد يكون  
جليا حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة فاختلاف الطبائع لا يمنع الاجماع فيه بخلاف الظني الدقيق  
واغنى المقام الثاني النظر في تحققه فقال المنكرون لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عندهم  
غير ممكن لان العادة تسفل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب بان في المسئلة المطلوبة  
حكم بان حكمه الفلان لا يعمد لا يعمد فون بل عينا فعمد فضلا من تفصيل احكامهم مع هذا يمكن ان يحتجوا  
بعضهم خوفا من الموافقة والهافتدون يظهر خلاف رأيه الاعتبار بربا لا بالفاظه على ان اتفاقهم  
في ان واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجع بعضهم قيل ان يتفق عليه  
المقام الثالث النظر في نقله الى من يحججه به فقال المنكرون لا يخلوا ما ان ينقل بخلاف الاحاد وخالفوا  
مفيد ان لا يجب العلم بهذا الاجماع كما يجب واما بالتواتر وذا غير ممكن لان من البعيد جدا  
ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقل منهم الى اهل التواتر  
هكذا الحقيقة بعد طبقة الى ان ينقل اليها والجواب عن الدليلين بان هذا انكار الظاهر الذي يعلم  
يقينان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني وما هذا الا بثبوته  
منهم ونقله اليها المقام الرابع النظر في كونه مجتعا فائق جمهور المسلمين على حجته خلافا  
للنظام والشيعة وبعض الخوارج واستدلوا على حجته بالآيات منها ومن رشايق الرسول من  
بعد ما تبين لنا هدى ويتم غير سبيل المؤمنين فله ما قول ونصله بجمعه وسات مصدا وجه  
الاستدلال بما ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث اوعد عليه وجمع بينه وبين مشاققة  
الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه وهو  
المطلوب ومنها واعتصموا بجمل الله جميعا ولا تفرقوا وجه القسك بما انه نهي عن التفرق و  
خلاف الاجماع تفرق فيكون منه بياغنه ومنها فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول  
وجم القسك بما ان وجوب الرد الى الله الى كتابه والى رسول الله الى سنة انما هو في  
سورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فيستعمل الرد اليها الفوات الشرط فثبت ان عند  
عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا  
كونه كافيا عن الحكم عنهما وبالسنة فان غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم يراعونه  
احاديث كثيرة بروايات مختلفة للفظ متفقة المعنى كلها والة على عصمة الامة من الخطا وان كان كل واحد  
منها حلوا ولكن يعلم قدر المشترك منها احد التواتر فتبناها ما رى الرمزى عن عداسه بن عمر قال قال

## اختلف الناس فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

يحول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امته محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذ  
شذ في الشريعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ  
في النار اه الترمذي وابن ماجة عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم ياخذ الشاذة والقاصية والناحية واياكم والشعاب  
وعليكم بالجماعة والعامة اه احمد وعنه ابن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة  
شبرا فقد خلع ريقه الاسلام من غنقه اه احمد وابوداؤد وبالدليل المعقول وهو انهم اجمعوا على  
القطم بتخيط النخالف والعادة تحيل اجماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرع من غير قطع فوجب  
تقديره في مقابل فثم اختلفوا لقائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند اكثرهم قطعية  
كساجد البديع وصاحب الاحكام وذهب طائفتان الى انها ظنية نظر الى ما يرد على ادلتهم المذكورة وفيها  
اليب كذهاب صاحب المحصول فاحفظ تلك الغوائل العجيبة والعوائد الغريبة اختلفوا لتاسل الذين  
قالوا يكون الاجماع حجة فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم هو هود وبن علي الظاهري وشيعته واحد  
بن حبل في احد الشرايين عن اجماع الا للصحابة لانهم الخاطبون بقوله تعالى انتم خير امة اوتيت وبقول  
كذلك جعلكم امة وسط الآية اذ الخطاب للوجودين للعددين وقدرهم كانوا معدومين حين الخطاب  
ولان الاحاديث الواردة على الشام من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة  
لهم ولان الاجماع لا بد فيه من اتفاق الكل وذلك في زمان الصحابة ممكن واما فيمن بعدهم فلا تقر قهر  
في المشرق والمغرب الجواب عن الاول اننا لانسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم لانهم  
ان لا يتعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع الخطابين  
لخرج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك  
الآيات وهذا خلف ايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثاقب ان الشاذ على الصحابة لا  
يفضون لا يعتد بغيرهم بل قد ورد في كثير من الاحاديث الدالة على عصمة الامة الى يوم القيامة ولان  
الضموم عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قيل هو لئلا لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام  
قال ان المدينة كالكتبتى خبثها اه الشنخا ولان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحى وجمع الصحابة و  
دار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق



وقال بعضهم الاجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

عن اجماع اهلها ولا بعد واجماعهم والجواب ان غاية يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على  
نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع بالمدينة فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها  
المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلزم والصفاء والمروة ومواضع المشرك  
وكونها مولد النبي اسمعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الاجماع بالمدينة واهلها وحدهم فانه لا اثر  
للبقاء في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بانعلم والاجتهاد والمكي والمدني والشرقي والغربي في ذلك سواء  
دليل قوله ذلك محمول على ان شرايتهم مقدمة على شرايتهم وقال بعضهم هم الزيدية والامامية  
من الرافض لا اجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعرة الرجل اقربا منه فذهب هؤلاء الى انه  
ينعقد بهم الاجماع وحدهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب السنة والمعقول  
اما الكتاب فنقول تعالى انما يريد الله ليزهق عنيكم الرجل هل البيت ويظهر كونه تطهيرا ووجه التمسك  
انما هو في الرجل عنهم خاصة بكلمة انما والرجل المحط انهم هم المعصومون عن الخطأ  
فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم كما يدل  
عليه ما روي انه لما نزلت هذه الآية لف النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشير اليهم هؤلاء  
اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام ان تارك فيكم فان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و  
عترتي وجه التمسك انه عليه السلام حصرا لبعضهم به عن الضلال في الكتاب والعترة فليس يمكن في  
غيرها حجة واما المعقول فبما انهم هم المحضون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن  
النبوته وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم  
حجة الجواب عن الاول انا لانسلم المراد بالرجل المنفي الخطأ كما قامت بل هو نفي التهمة عن نساء النبي  
عليه السلام ودفع امتداد الاعين اليهن لان هذه الآية نزلت في نساء النبي عليه السلام كما يدل  
عليه سياقتها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الى قوله انما يريد الله ليزهق عنيكم  
عليه السلام عليها ومن معه لا يدل على نفي كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من  
الاحاد وهو ليس عندكم اهلا بل يعمل به فضلا عن الاحتجاج به برسولنا اهذ افلا نسلم صحة نقله بل  
المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله كما رواه المالكي في موطن  
ولا نسلم فيعمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا مدخل له في الاجتهاد وانما العبرة  
في ذلك باهلية النظر وحجوة الدن ومن واد المخالطة بالنبي عليه السلام فيشركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة  
لقلة العلماء وكثرةهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا

ومن كان يصح في السفر والحضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة قلنا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لا نكر على  
رضي الله عنه من خالفه ولقل ان قول حجة وانما معصوم مع كثرة المخالفين لروا الصحيح عندنا اجماع  
علم كل عصر في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الأدلة التي تقيد حجة الاجماع عامة  
شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا لاصحاب النبی عترته عليا الصلوة والسلام بل يكلي ان يكون  
الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما  
يحتاج فيه الى الرأي لتفصيل الاحكام للشك والطلاق والعناق فينقصد الاجماع في تلك الامور المجتهدين  
فقط لا عبرة لمخالفة العوام ومواقفتهم فيه اماما لا يحتاج فيه الى الرأي لنقل القرآن واعداد الركامات

فلا بد في من اجتماع الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلة العلماء  
وكثرة عندنا جمهور لان الأدلة السمعية المرجحة لعصمة الامتوكون اجماعهم حجة لا ينحصر بعد ودون  
عدهم سواء بلغ عددهم اهل التواتر او لا وذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين واتباعه الى انه  
يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لا ينفردوا بل يوافقوا ولا يمكن اتفاقهم على الباطل  
لاختلاف قرائنهم ورائعهم كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر فاختلف بجمهور في ان المجتهد اذا  
انحصر في العصر في الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامة يصدق عليه  
لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امته قانتا الآية فلو اكان الواحد امته كانت الأدلة السمعية  
الدالة على كون الاجماع حجة متناهية له كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة  
لان الاجماع يشترط بالاجتماع واقلة لا يتصور الا من اثنين فصاعدا وهذا هو القوي لان الامة لا يطلق  
على الواحد الاجاز ولا يلزم من اركانها في ابراهيم لتعظيمها زكاتها في غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك

القول الاول

الاجماع حتى يموتوا في تلك المسئلة اربعة قول الاول ان لا يشترط انقراض عصر الجميع لانقضاء  
الاجماع مطلقا حتى لو انفقوا على اربو ساعة لا يجوز لهم ولا غيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذاهب  
جمهور العلماء منا ومن اصحابنا لشافعي والاشاعرة والمعتزلة والناث ان لا يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع  
بعده لبعضهم او جميعهم كذا يجوز لغيرهم مخالفة ما بقي واحدا من الجميع فاما اذا ماتوا جميعا فلا  
هذا انه سهل بن فورك واحمد بن حنبل والثالث انه يشترط في الاجماع السكون دون غيره واليه هل لا تذا  
الياسمعي الاسفلاني واختاره صاحب الاحكام والرايع ان كان سنده قيسا فيشترط وان كان نصا

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

## ولا المخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا المخالفة من لا رأى له في الباب الا فيما يستغنى عن الرأى

قاطعاً فلا والله ما لم الحزمين والمختار هو الاول لان ادلت السمعية عامة يتناول ما افترض عمره  
 وما لم ينقض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما ي في امر نسبوا به الى الهوى بذلك الامر الى الهوى مثلاً اذا  
 انعقد الاجماع على فضيلة ان بكر خلاف الرافض فيخير معتبر لا ينفذ في ذلك نسبوا الى الرافض اما الى  
 خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد  
 المبتدع اذا كانت بدعة مفضية الى الكفر كالمجتمعة وغلاة الرافض فهو كالكاثر لا يعتبر قوله اصلاً  
 وان لم تكن مفضية فيه ثلاث اقوال الاول ان لا يعتبر مطلقاً والثاني انه يعتبر مطلقاً والثالث ان لا يعتبر  
 في حق نفسه كافي حتى غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفة حجة عليه ويكون حجة على غيره وتقال  
 شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بما قيل لا يعتد بقوله فيما يشل  
 فيه واما فيما سواه فيعتد به وهذا قول رابع واليه قال المصنف لانه داخل في الامة غاية انه  
 فاسق ببدعته وذلك لا يخل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدق فيما يخبر به عن  
 اجتهاده خصوصاً فيما ليس هو نسبوا به الى الهوى وقال الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس  
 من الامة على الاطلاق بسقوط عدلته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكاثر والصبي ولا عبرة لمخالفة من لا  
 رأى له كالعوام في الباب الا فيما يستغنى عن الرأى يعني في الاحكام التي لا يحتاج فيها الى الرأى كقول  
 القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد  
 الاجماع واما الاحكام التي يحتاج فيها الى الرأى فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينعقد الاجماع البتة مع  
 مخالفتهم وفي هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول ان لا يعتبر قول العوام مطلقاً بل الاعتبار لا اقول  
 المجتهد بن وهو قول الجمهور قالوا ان العاصي مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر  
 خلافاً كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع ولان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين  
 على عدم اعتبار ما وافقه العاصي ومخالفته في الاجماع ولان العوام كثيرون منتشرون في الارض شرقاً  
 وغرباً غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على قواويلهم فلو كان ذلك شرطاً لا ينعقد الاجماع  
 وهذا هو الحق المبين والثاني يعتبر مطلقاً لا ينفذ في الامة وانما اقتضت العصمة للامة كلها لا لبعضها  
 وهو المجتهدون واليه ذهب لقاضي ابوبكر الباقلان والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الرأى و  
 لا يعتبر في غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين وكما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الاجماع

له اي هوى  
 امة الدعوة و  
 ليس من الامة  
 ١٢ مشه

ثم الإجماع على مراتب فالأقوى إجماع الصحابة نصاً لأن لا خلاف فيه فيهم أهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لأن السكوت في الدلالة على التقرير دون النص

شرح في كونه ومرتبه فقال ثم الإجماع على مراتب فالأقوى إجماع الصحابة نصاً بأن يقولوا جميعاً أجمعنا على كذا لأنه لا خلاف فيه أي على هذا القسم من الإجماع فيهم أهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه بحجة لوجود إجماع الصحابة وعرة النبي عليه السلام وأهل المدينة ووجود النص عن الكل فصار مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحداً كالجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثم الإجماع الذي ثبت بنص بعضهم أي بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور يسمى بالإجماع السكوتي وهو أدون من الأول لأن السكوت في الدلالة على التقرير أي تقرير المحكم دون النص ولذا لا يكفي جاحداً تفصيل المسئلة أن العلماء اختلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال القول الأول أنه حجة وإجماع صحيح وهو قول أكثر اصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار أبي إسحق الأسفرائني وقول الجبائي أنه لا يشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت القول الثاني أن ليس بإجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن إبان من اصحابنا ومنه ما أورد الظاهري وإلى بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في أحد قوليه القول الثالث أن ليس بإجماع ولكن بحجة وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوليه واختاره ابن الحاجب في مختصره الكبير وصاحب الأحكام القول الرابع أن كان فتياناً مجتهد فقوا إجماعاً وإن كان حكم حاكم فلا والمذهب الذي على بن بل هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بأن التكلم من الكل غير معتاد بل المعتاد أن الكبار يقولون الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على دناقتهم عن العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بلسان أهل العلم إلى الإجماع وطلب الحكم واظهاراً عندئذ فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع لتمام الموانع وطول الزمن عدل ذلك على رضاهم بذلك الحكم فكان ذلك بمنزلة التصريح وبأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عند الحق فإذا سكوت عدل على أن هذا الحكم عند الحق إذا السكوت عن الحق حرام وذال بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة رضي الله عنهم واحتج المنافق لكونه إجماعاً وعجزه بأن سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لاموساً أخرى منها أنه لم يجتهد في الواقعة بعدئذ منها أن إجماعهم لم يؤد إلى شيء وأدى إلى خلافه ولكن سكوت

الإجماع السكوتي

القول الأول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاتهم إجماعهم  
على قول سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم  
هذا لا يكون إجماعاً لأن موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا إجماع علماء كل عصر  
حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب متبهاً أنه سكت خوفاً للفتنة وتوران الفساد منها أنه سكت لمهاية من  
انفق بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة القول والجواب أن تلك الاحتمالات وإن  
إن كانت ممكنة عقلاً لكنها خلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المحققين وأما قصة ابن عباس فغير  
ثابت وقد ثبت أن عمر كان أشد نقلاً للحق وقد أظهر خلافه كثيراً من الصحابة رضي الله عنهم ثم إجماع  
من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاتهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم  
بشرط أن لا يكون إجماعهم مخالف القول من سبقهم وهم الصحابة فهذا الإجماع بمنزلة الخبر المشهور وبغير  
الطائفة دون اليقين ثم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم  
مخالفتهم بأن اختلفوا ولا أصل قولين ثم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم  
يبرز عندنا على ثم بعد ذلك إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم إجماعهم  
الواحد يتقدم على القياس بوجه العمل دون اليقين كالخبر الواحد ثم بين وجه كونه أدون من سائر الأقسام فقال  
نقدنا خلفنا العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهم أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين منهم أبو بكر الصديق  
من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري أحمد بن حنبل والغزالي والبخاري وهو أئمة الحرمين نقله بعض المشائخ عن  
ابن حنيفة رضي الله عنه هذا لا يكون إجماعاً حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول  
المخالف لهذا الإجماع ودليلهم هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأئمة لأن فيه قولاً مخالفاً وهو  
قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته إن مات لأن موت المخالف لا يبطل قوله ولا يلزم تعطيل  
المناهل الماضية فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأئمة الذي هو شرط للإجماع فلم ينقد الإجماع والجواب  
أنه منقوض ما إذا لم يستقر خلافهم فإنه يجري فيه هزيمة اتفاقاً وعندنا أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب  
الشافعية وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابن حنيفة وهو المختار عند المصنف إجماع علماء كل عصر  
حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكل الإجماعين سويان في كونهما حجة لأن الأدلة السمعية عامة  
يتناول كليهما ولا أنه لو لم يكن إجماعهم حجة لازم تخلية الأمة الأحياء في إجماعهم وهم المجمعون من  
أهل العصر الثاني واللازم باطل للدلالة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلافاً بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد وإذا انتقل اليها إجماع السلف بأجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث للتواتر وإذا انتقل اليها بالأفراد كان كنقل السنة بالأحاد وهو يقيّن بأصله لكنه لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

الخلافاً بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد ولما فرغ من ركنه وما تبشّر من كيفية نقله اليها وما تبشّر بهذا الاعتبار فقال وإذا انتقل اليها إجماع السلف إلى الصحابة بأجماع أي باتفاق كل عصر على نقله أي نقل ذلك الإجماع كان في معنى نقل الحديث للتواتر حتى يكون مرجحاً لليقين والعمل كأجماعهم على خلافتهم بغير شك في هذا الإجماع منقول اليها ينقل التواتر وإذا انتقل اليها بالأفراد أي بجبر الأحاد من دون الوصول إلى حال التواتر كان كنقل السنة بالأحاد كقول عبيدة السلماني إجماع الصحابة على حفاظة الأربع قبل الظهور وعلى الاستغفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى تأكيد المهر في الخلوة الصحيحة ولم يشله بالكسب المشهور عند الأصوليين كالتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع لأنهم لم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة لنقول بجبر الأحاد ثم بعد ذلك تواتر من شأنهم في زمن الصحابة فبعد ذلك ليس بالأحاد وموتوا فذلك نقل كقول السنة بالأحاد فيكون حكم حكم خبر الأحاد ثم بين وجه الشبهة بمنها بقوله وهو أي الإجماع يقيّن بأصله مثل السنة فكما أن السنة قطعي ويقيّن بأصلها لكونها منسوبة إلى المعصوم فكذلك الإجماع قطعي ويقيّن بأصله لكونه منسوباً إلى الأئمة المعصومين الخطاء لكن أي الإجماع لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم أي انحصار ظنيها بحسب النقل بجبر الأحاد كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بجبر الأحاد فلذا أوجب العمل لا اليقين ولذا لا يكفيها أحد ما وكان ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة تقدم عليه لأن القياس ظني الأصل هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء وقال بعض فقهاءنا والفرق أن الإجماع بجبر الواحد لا يثبت ولا يكون مرجحاً للعمل استدلالاً بما يثبت فيه إثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهري بدليل ظني قياسي على خبر الواحد الأصول لا ينبغي أن تستند بالظني لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل بها إلى اثبات الأحكام العلية وفي اختلافوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال الأول أنه لا يعتبر وهو ذهب إليه ورواها أني بن عبيد بن وهب عن محمد بن جبريل الطبري وابن بكر الرازي من أصحابنا أبي الحسن الخياط وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين عن الثالث أن بلعم الخالفون عدّ التواتر لا ينعقد ولا ينعقد وهو ذهب إليه الأصوليين الرابع أن سلم الأكثر اجتهد الخالف فيه لا ينعقد لا ينعقد الخامس أن هذا

باب القياس هو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه دفعاً لما الأول  
فالقياص هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل أى قدره به وأجمله نظير الآخر

لا يكون اجتماعاً ويكون حجة السادس ان اتباع الأكثر أولى وجاز خلافاً لمخ موافقاً في ثلثة اوجه  
الأول ان لفظ المؤمنين ولفظ الكفرة لا يردن له دلالة العامة على عصمة الأمة وكن الإجماع حجة  
صادقاً على الأكثر وان خالفهم الواحد والأثنان كما هو العرف كما يقال بنو تميم يكرمون الضيف أى  
أكثرهم والثاني قوله عليه السلام اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر وقوله من شذ شذ في النار والواحد  
الأثنان بالنسبة الى الجمهور شاذ معيوب فلا يعيأ بقوله والثالث الإجماع فان الصحابة اتفقوا على  
خلافة ابن بكر ثم مخالفة على وسعد بن عباد وهذا بعد إجماعاً ومن انصف في نفس العلم ان اشتراط النحل  
يهدم أساس الإجماع ولما فرغ عن بحث الإجماع شرع في بحث القياص أخوه عن الإجماع لكونه ادون منه قوة  
فقال باب القياص وهو أى الباب يشتمل على بيان نفس القياص أى معناه وحده لغة وشرعاً فانه  
سيمين معناه اللغوى والشرعى وشرطه وركنه وحكمه دفعاً فيبين المعنى في هذا الباب شرط القياص  
وركنه وحكمه دفعاً كما سيأتى ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس ان الشئ اذا لم يعرف معناه  
اللغوى والأصطلاهى لا يصح البحث عنه لان البحث عن المجهول عبث وبعد تعين معناه اما ان يعتب  
باعتبار ما هو ما نعم ودافع له أولاً وعلى التقدير الثالث اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشئ أو لا بن  
يتوقف الشئ عليه والمراد بالركن العلة التى هى الوصفان كما بين الأصل والفرع اذ هى ركن القياص  
كما سيأتى والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الأحكام الشرطية على ما يأتى في بيان ركنه  
لا ببيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياص لا اثر الثابت في جهوتعدية الحكم من  
الأصل الى الفرع وهى نتيجة القياص فاقياص تبين بان العلة التى الأصل هذا البيت الحكم فى الفرع لا  
تعدية الحكم وإثباته فى الفرع لان هذا المعنى معلول للقياس القياص علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع  
دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة من اصحاب الشافعى فالشافعية تعلقا بطردية ولما مؤثرة فنعن  
ندفعها على وجه تلجهم الى القول بالشافعية والشافعية تدفع العلل المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع فهدى البحث هو  
أسهل المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث سياقى الوضوح فانظر اما الأول هو بيان نفس القياص  
نشره أولاً في بيان معناه اللغوى فقال فالقياص هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل أى قدره به وأجمله  
نظير الآخر أعلاه اختلف العلماء في معناه اللغوى فذهب الى ان معناه المساواة يقال فلان  
يقاس بفلان أى يساويه ذهب الأكثرون الى ان معناه لغة التقدير وهذا أظهر لان القياص صفة القياس

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً  
لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون  
الاصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر

والسؤال اوصفة المقيس والمقير علي الضيق قوله اجعله يرجع الى التعليل نظر الى ظاهر اللفظ وان كان  
مؤثراً عما يتم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال الفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل المراد من الاخذ  
اشارات مثل حكم الاصل في الفرع والحاصل اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل لمقيس عليه بسبب اشتراك الوصف  
الذي هو علة الحكم في الاصل الفرع سمو ذلك اخذ المذكور قياساً وهذا محقق القياس في اصطلاح الفقهاء والمنا  
بين المعنيين اي اللغوي الاصطلاحي ظاهر بين المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم العلة فاللفظ  
الاصطلاحي موافق للفظ اللغوي في التقدير لان في اللغة التقدير مطلق وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين  
الاصل الفرع في العلة والحكم فظهر ان المسألة في العلة والحكم بين الاصل الفرع شرط للقياس هذا ليس بعد  
حقيق القياس بل بالحكم المنقول عن الشيء في المنصور انما مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الأخرى  
اختار لفظ الابانة دون الاشارات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل مثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم مثل العلة  
اجتبا با عن لزوم القول باستقلال الاوصاف فانه لو لم يذ كر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذي هو ايضا  
وصف في الفرع والعلة التي هي وصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين لم يشمل القياس  
بين الموجودين وبين المعدومين فقياس عدم العقل بسبب المجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقرط  
المخاطب عنه بالعجز واد شرطه اي القياس فاربعة الاثنان منها عد ميان والاثنان منها وجودان قدم  
العدمين على الوجودين لكون عدم مقدماً على الوجود فالاول من العدمين فان لا يكون الاصل مخصوصاً  
بحكمه بنص آخر علم ان الاصل في القياس عن جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم المنصور عليه كما اذا قيل ان زعي البرن  
تحريم البيع مجنسه متفاضلاً كان الاصل هو البرن لا محل الحكم الحرمه في البيع مجنسه متفاضلاً والنص قد ورد  
فيه ولا رفرع على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصور عليه من نص او اجماع كقوله  
عليه السلام الخطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمه في هذا المثال  
والفرع على هذا التقدير هو الحكم التائب بالقياس بتحريم البيع مجنسه متفاضلاً في الارز ولكن الحق هو  
الاول وهو تائب حسب المقام والمراد من المخصوص لتفرد الاختصاص من صيغة عامة لانه غير صار للقياس  
والباء في حكمه صلتاً مخصوصاً الضمير راجع الى الاصل الباء في بفضل خول للبيعية فالجعله على هذا التقدير  
فشرطه ان لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متفرداً بالحكم الشرعي في سبب نص آخر يدل على الاختصاص



كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكماً ثابت بالنص اختصاصاً به كرامة له ولا  
ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس كما يجب ابل لظاهرة بالتحقق في الصلوة

وفساد الحق على تقدير ان يكون المراد بالاصل للنص الدال ويكون الباعث من لا يخفى على القطعين

كقبول شهادة خزيمة وحده ان الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه لذى هو

القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حبه فلا

ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كالمخلفاء الراشدين اذ تبطل كرامة اختصاصاً بهذا الحكم فيكون القياس

مخالفاً لقوله عليه السلام وهو باطل وقصته على ما روى البراءة وادوارد واهل عن عمارة بن خزيمة عن عمه ان النبي

عليه السلام اتباع فرسان اعرابي فاستبغى النبي صلى الله عليه وسلم فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم

المشي وابطأ الاعرابي فطلق وجال يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون ان النبي

صلى الله عليه وسلم اتباعه فلكي الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعاً هذا الفرس و

الابنة فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين ممع نداء الاعرابي فقال اوليس قد ابتعتك فطلق الاعرابي

يقول علم شميلاً فقال خزيمة انا اشد لك قد بايعته فقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد

فقال يتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم وشهادة خزيمة كشهادة رجلين وذكر البخاري ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين فلم يبين القصة فلا يجد الرواية التي ذكرها بعض

الشارحين بلغظاً فذلك القبول كان حكماً ثابت بالنص اختصاصاً به خزيمة بهى بالحكم فان الله تعالى

قد وجب التعداد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا بشهدتين من رجالكم واشهدوا وذوي عدل منكم ولكن

خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة كرهته لانه من بين الحاضرين

ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعايينة فكما يجوز الشهادة على المعايينة يجوز على خبره عليه السلام فلو

يقاس عليه غيره سواء كان ملحقاً او فوقه لزم مخالفاً للنص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا

يكون الاصل معد ولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفاً للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس

فكيف يقاس عليه غيره والعدل عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول ان يخصص يستثنى حكم النص

بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشترط حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه

لا يعقل وجهه كاعداد وتسميته بهذا التسم معد ولا به عن القياس مجاز اذ لا عموم له ولا يقاس له حتى يسعى

المستثنى خارجاً عن القياس الثالث الاحكام الشروطة العديمة التفسير كخص المسافر والسهم على الخفين

وهذا وان كان لغيره من جهة لا تعلم ان رخص المسافر لاجل للشقة ولكن لا يقاس عليه غير النصا وتحيمة

له انه يكون  
الحق ان لا يكون  
النص الدال على  
حكم القياس عليه  
منصوصاً  
حكمه شيء آخر  
ولا شك ان  
النص لا يزعم  
النص الدال على  
حكم القياس عليه  
والنص لا يزعم  
فانهم ١٢ سنة  
سنة لم اجد  
منافعة من لفظ  
في كتابه  
ولكن معناه  
ثابت من الاحاد  
الصحيحة والاكابر  
القرن ١٢ سنة  
سلاش قال

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيرة ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لاسرائ الا شرية

هذا القسم معد ولا عن قياس ايضا لاجاز وهذا الاتهام الثلثة لا قياس عليها غير ما بالاتفاق والميم ان يستعمل من قاعدة سابقة ولكن يفهم وجدا الاستثناء بنظر دقيق كالمستحبات فنحن جمهور الفقهاء اذا اشاروا حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فرادى المصنف عن كون الاصل معدلا بحق القياس ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحبات ولكن يرد ان الشرط الثاني مفقود عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت انفا فلا يستحسن التعاليل بينهما كما يجب بالطهارة بالفقهاء في الصلوة فان ايجاب الطهارة بالفقهاء من الصلوة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الامن ضحك سكره فقهية فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالثاني وهو الفحاسة والفقهية ليست بفحاسة فهذا الاصل مخالف للقياس فلا قياس عليه الارتداد فمين ارتد في الصلوة واليكاد يسهل فلا ينقض وضوءه والفقهية في سجدة التلاوة وصلوة الجازة لان الاصل ثبت في الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض لوضوءه بالفقهية في سجدة التلاوة وصلوة الجازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوديين ان يتعدى الحكم الشرعي لاثبات بالنص بعينه الى فرع هو نظيرة ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحكام يجوز ان يسهل عدة امور التي تشترط في امر واحد باسم واحد والشرط الاربع راجعة الى تحقيق التعدد بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدد بل من شروط التعكك كذا في بعض الشرح فالقول ان يكون الحكم المتعدى شرعا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحابنا لثبوت الفاعل في الثلاثي والثاني ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى بلانفاوت وتغيره والثالث ان يكون الفرع نظيرا للاصل كما اردن من الرابح ان لا يكون النص في الفرع ويكون ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصنف في الشرط الاربع لانهما يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس كما ان اتحاد العلة في القياسين قد كثر واسطة لغوان لم يتجد بطل احد القياسين لا بمتنا على غير الملتزم اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يسمي "تعليل عندنا خلافا للشافعي ولكن لا ثمرة لهما كما لا يخفى فالمصنف فرع على كل من الشرط الاربعه تقريرا كاسيات تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لاسرائ الا شرية هذا التفرع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعا فان شرعهم والباقي لاني وقوم من اهل العربية قالوا ان الخمرة ما غامر العقل فالتبذير اذا بلغ حد السكر وخامر العقل نسجه خمره وحكم بالحد شرب القليل والكثر منه

لانه ليس بمحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية  
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية

قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من افراد الخمرة المحرمة لعينها واستدوا بعصير العنب لانه لا يسمى  
خمر قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر واذا زالت نهى الى  
الاسم فهذا الدوران يفيد الظن فغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة فمما  
وجدنا الشدة فيه اطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا انه حرام بعينه قليله وكثيره سواء في ذلك  
كالنبيذ فالحاصل انهم يخرجون العلة في الاصل للتعوي لا لطلاق الاسم عليه فمما وجدناه  
هذه العلة اطلقوا عليه اسم الاصل ولكن فارق بين ان يعطى للنبيذ حكم الخمر اذا ابتنجد السكر  
لاشترائه العلة وبين ان يطلق عليه اسم الخمر فان الاول قياس في الحكم الشرعي والثاني قياس  
في اللغة لانه ليس بمحكم شرعي دليل على قوله فلا يستقيم وما صله ان التعليل لا يثبت اسم الخمر على  
سائر الاشربة حكم لغوي ليس بمحكم شرعي والتعليل انما احتجج اليه في الحكم الشرعي اذا اللغات  
توقيفية على السماع فان ثبت من اهل اللسان فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الطلاق حقيقة و  
التعليل في اللغة غير مستقيم اذا الوضع قد يكون لرعاية المعنى رعاية سبب الوضع وتزجيم الاسم على  
الغير في القارورة وان سميت بهذا الاسم بمعنى انه يتغير فيه الماء ولكنه لا يصح ان يطلق على الدن و  
بطن الانسان اسم القارورة وان كان يتغير فيه الماء فعلم من هذا ان التسمية القارورة بهذا  
الاسم علة اخرى سوى التقر وهو الوضع فمثل ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذي تفريع على  
الشرط الثاني وهوان يكون التعديتي في الحكم بعينه اي بلا تغير وما شرط هذا لاجل المساواة بين الاصل  
والفرع فلو تغير حكم الاصل في الفرع لزم اثبات حكم لغير ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الاصل  
هذا فاسد والثاني يقول يعصم ظهار الذي يما على ظهار المسلم كما يعصم طلاقه قياسا على طلاقه  
فاجاب لمصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لغوت الشرط الثاني وهو تعديتي الحكم بعينه لكونه  
اي يكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو ظهار المسلم الى اطلاقها اي  
الحرمة متعلق بقوله تغيير في الفرع وهو ظهار الذي من الغاية متعلق باطلاقها والحاصل ان في هذا  
التعليل لم يتعد حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتناهية بالكفارة الى الفرع بل تغيير هذا الحكم  
حيث صار مطلقا عن الغاية اذ لا غاية للحرمة من ظهار الذي بل هو حرمة مؤبدة لا يزيلها اهل  
الكفارة التي هي دائرة بين العباداة والعقوبة وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلما كفر

لمه قوله قال  
اشارة الى البحث  
براهن مشتركة  
الحكم شرعا ان  
كان لطلق القيا  
فروا اطلاق  
اسما على البت  
في المودع بل  
الثاني قياس  
كثير من الأغذية  
في الحرمة على  
المسل برباع  
العلاوة شاة  
لا تجوز على  
الشرع وان كان  
القياس الشرعي  
فلا يصح التفريع  
فالتحقق انه  
شرط القياس  
الشرعي على معنى  
انه بشرط فيه  
كون الحكم على  
شرعا اذ لو كان  
لغويا او حيا  
لا يثبت منه  
المطلوب وهو  
اثبات حكم شرعي  
للساواة في  
الفرع ۱۲ من

ولا تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكرة والنحاطي لان عذرهما دون  
عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيرة ولا بشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين  
والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص

المسلم من الحر من غير المسلم اهل لا كفارة فلو كان الحر متقي ظهرا والذي ايضا متناهية بالكفارة كما  
كان في ظهار المسلم كان التعليل صحيحا التعدية الحكم بعينه وهو الحر المتناهية ولا يستقيم التعليل  
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكرة والنحاطي تقر به على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير  
للاصل ودفعت قياسا لثاني فانه يقول لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث انما  
اطعموا به وسقاه فعدن المكرة والنحاطي اولى بالقبول لانهما ليسا بعمدين في الفعل والناسي كان  
عاما فيصح صومهما ايضا قياسا على صومه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لقوات الشرط  
الثالث وهو كون الفرع نظير للاصل اذ الفرع وهو النحاطي والمكرة ليس مساويا للاصل وهو الناسي بل دون  
منه لان عذرهما اى النحاطي والمكرة دون عذره اى الناسي لان النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب  
الحق وهو اوسع تعلى وفعل النحاطي المكرة مضائق للنحاطي المكرة فلا يضاق الى صاحب الحق لان النحاطي يترك  
الصوم ولكنه يقتصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكرة اكرهه المجاه انسان يمكن دفعه فلم  
يكن عذرها كعذر الناسي فكان تعديته الى الحكم وهو عدم الاظهار من الناسي الى ما ليس بنظيرة وهو النحاطي  
والمكرة فيفسد صومهما الا صومه ولا يستقيم التعليل بشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار تقر به على  
الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع سواء كان موافقا لما وعدها كما هو المختار عند القاضي لا ما مر  
الى زيد من تابعين المتأخرين وعندهما شافعي مشائخ سمرقند من الحنفية يجوز التعليل على موافقة النص من  
غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على معنى انه لا النص لان الحكم ثابتا بالتعليل ولا بأس  
ان يثبت الحكم بالقياس النص جميعا كما هو باب صاحبها لهداية ثبت المسائل بالنص ولا ثم يؤكد بالقياس  
فالحاصل لا يصح اشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياسا على رتبة كفارة القتل كما فعل الشافعي  
لان هذا القياس غير مستقيم لقوات الشرط الرابع وهو عدم النص في الفرع وههنا في الفرع وهو رتبة كفارة  
اليمين والظهار النص المطلق عن قيد الايمان موجود في مصرف الصدقات اى كما لا يستقيم التعليل بشرط الايمان  
في رتبة كفارة اليمين والظهار كذلك لا يجوز التعليل بشرط الايمان في مصارف الصدقات والخصم يثبت بكفارة  
والقتل حق لا يجوز فيه ان يقرأ الكفارة كما اشتراط الشافعي قياسا على الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص  
دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات فاحاصله

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان  
تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل كما ابطالناه في الفروع وانما خصصنا  
القليل من قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء  
حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ في الفروعات الثلث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اي  
مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح به في الرابع فلا  
يذهب الى بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشرط اربعة وقبله شرطان فلهذا شرط سابع فلهذا  
هذا التوهم اطلق اسم الرابع بتبنيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل  
التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغير تغير مفهومي والغوى واما التغير من الخصوص  
الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب تعدى وفي هذا المقام لا يخرج  
كلام طويل تركناه لخوف التطويل لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل والضمير في نفسه اجماع  
الى التغير فالمعنى تغيير حكم النص في ذاته باطل سواء حصل التغير في حكم النص في الاصل وهو المقتضى  
عليه وفي الفرع كما ذكره سابقا في قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطالناه في الفرع اي كما اقبلنا سابقا  
لا يكره النص في الفرع كما ذكره سابقا في قوله ولا نص فيه فكذا اقبلت في هذا الشرط ان لا يتغير حكم النص سواء كان  
التغير في حكم القيسل والمقيس عليه فانه قد قال صاحب الطلوع ان قوله ولا نص فيه معني عن هذا  
الشرط ويمكن ارجاع الضمير الى النص لمعلل فيكون المعنى تغيير حكم النص لمعلل في نفسه بالرأى باطل كما  
ان تغيير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظهارة الرأى ونظائره فانهم وكما كان يريد على هذا الاصل نقوض فشرع  
المصنف في اجريتها فقال وانما خصصنا القليل اي جزئنا بيمين قليل الطعام بحجسه متفاضلا من قوله عليه السلام  
لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء مع ان قوله عليه السلام يحري في منه مطلق بيع الطعام بحجسه متفاضلا سواء كان  
قليل او كثيرا فلما علمت حرمة الربوا في هذا الحديث بالقدرا الجحش عدت من الحرمة الى غير الطعام باشتراك هذه  
العلة فنحن خصصتهم بجواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل الشرعي اي الاقل من نصف الصاع بحجسه  
متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وهذا غير حكم الاصل للدال على حرمة الربوا القليل  
والكثير حيث خصصتهم القليل فكذا بطلتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا القول لان استثناء حالة  
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير يعني المساوات مصداق  
وقد وقع مشتبه من الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والا اصل

له ان من قوله  
لا نص فيه  
عدم تغير حكم  
الفرع فانه  
هذا يشتمل لعدم  
تغير حكم الاصل و  
الفرع جميعا لكنه  
غير قول سابق  
لغيره من عدم  
تغير الفرع عن  
زكرو عدم تغير  
ليها فتدبر  
١٢

الاستبدال

الکثیر فصلاً بالتغیر بالنص مصاحباً للتعلیل لایہ کذلک جواز الاستبدال فی باب الزکوۃ ثبت بالنص لای بالتعلیل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء و زکوۃ المرم ما اوجب لنفسه علی الاغنیاء من مال مسمی لا یختلف مع اختلاف المواعید یتضمن الاذن بالاستبدال

فی المستثنی ان یرکن من جنس المستثنی من فلا ید من احد الامرین اما ان یأول فی المستثنی کما یأول لاشافی ویقول تقدیرہ لا یتبعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساوياً بالطعام فبیع الطعام بالمساوۃ حلال مستثنی من النہی الدال علی الحرمة الثابتة بقوله علیہ السلام لا یتبعوا الحدیث فبیع القلیل والکثیر متفاضلاً حرام داخل تحت النہی حتی یرجع المحفنة بالمحفنہین و حجة بالتحجبتین ایضاً حرام داخل تحت النہی و اما ان یأول فی المستثنی منہ کما یأول المحفنة ویقول تقدیرہ لا یتبعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساوۃ والاحوال المتفاوتة فی العرف ثلثة المساوۃ والمفاضلة والمجازفة و کلها الاحوال الکثیر فبیع الکثیر فی حالتها حدیثاً و فی المساوۃ حلال بالاستثناء فی المماثلین ای الممازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النہی ولما القلیل فمسکوت عنہ غیر مذکورة فی المستثنی منہ ولا فی المستثنی فبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع القلیل بالقلیل صغافاً حتی یجوز بیع المحفنة بالمحفنہین نصاً بالتغیر حاصل فی حکم الاصل بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحباً للتعلیل لایہ ای بالتعلیل كما هو ظنکم و کذلک ای مثل ثبوت تخصیص القلیل بالنص ثبت جواز الاستبدال فی باب الزکوۃ دلل علی خرق تقریرہ ان الشرع اوجب الشاة فی زکوۃ السوائف فی بعض النصاب حیث قال علیہ السلام فی خمس من الابل شاة و لما علمتم بانها مال صالح للحوایج و کل ما ھرکن لکم یجوز اداؤہ فلما جوزتم اداؤ قیمۃ الشاة باشتراك العملة فقد ابطالتم قید الشاة المفہوم من النص صریحاً حیث جوزتم القیمۃ مکافئاً فقد تخیر حکم النص بعد التعلیل لان قبلہ کان عین الشاة واجبة و بعدہ لم یرق فأجابہ لمعربان ہذا الجواز ثبت بالنص ای بدلالة الشرع اویاً اقتضاشا قال بعض الشارحین المراد بالنصوص الواردة فی ضمان الارزاق کقولہ تعالی وامن دابة فی الارض الاصلی اسہ زکوۃ لا بالتعلیل بل ہذا التعلیل ثبت قبل لتعلیل بالنص لان الامر بانجاز ای بائناً ما وعد للفقراء و زکوۃ المرم كما وعد فی قوله وامن دابة الایۃ ما اوجب لنفسه علی الاغنیاء بیان لما وعد الفقراء من مال مسمی معین کالشاة والبقرة والابل بیان لما اوجب علی الاغنیاء لنفسہ لا یحتجہ لہ ای انجاز ما وعد مع اختلاف المواعید الالہیۃ و فی الماکل المشرط والملبس والمکرب والمسکن وغیر ذلک مما یتحتاج الیہ الناس اذا مال المسحی ای المعین لا یکفی لتلك الحوائج یتضمن الاذن من صاحب المواعید ہوا سہ سہ ما یستبدل ای استبدال الشاة بالقیمۃ التي بما یرتول فی جمیع الحوائج وقوله الامر بانجاز امم لان قوله لا یختلف صحتہ لیس مسمی قوله

الاستبدال

فصار التغير بالنص مجامعا للتعليل لآيه وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح  
الحل للصرف الى الفقير بدوامه عليه

يتضمن الاذن خبر لان وحاصل الكلام ان الزكوة حتى انه تعالى ابتداء اذ هي عبادة والمحقق للعبادة هو الله تعالى  
لا غيره فالزكوة اذا لم تقع في يد الله تعالى كما قيل الصدقة تقع الا في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير  
ثم امر بانجاز ما وجد لعباده من الخا والشرع الملبس غير ذلك من ذلك المال الذي اخذ من الاغنياء و  
انما فعل هذا لئلا يتوهن الله لم يرزق الفقراء بل قد قرأ الاغنياء ولا شك وان حواجر الفقراء  
متوزعة لا يمكن دفعها من مال معين فهد الامر الذي امر به الاغنياء وهو اعطاء حتى انه تعالى للفقراء  
لا يفاء وعده تعالى يدل على اذنه بالاستبدال حتى ينفذ مواعيد المتوزعة اذا انجز مواعيد من مال  
معين غير ممكن الوقوع عادة فنعلم من هذا الامر ان مقصوده من الشاة قيمتها وانما ذكر اسم الشاة  
ليكون معيارا للمقدار الواجب اذ بما يعرفه القيمة فصار التغير اي تخير عين الشاة بالنص اي بدالة النص اي  
باقضائه وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعليل لآيه اي بالتعليل حتى يصح ما قلتم واعتراض على هذا  
الدليل بان وجوب الشاة ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدالة النص او باقتضائه وما يثبت  
بالاقتضاء او بدالة النص لا يصلح معارضا لما يثبت بعبارة النص فكيف جوزتم استبدال عين الشاة  
الذي ثبت بعبارة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء او بدالة  
النص والحجوب ان التعارض غير مسلم اذ لم يثبت بعبارة النص اذ عين الشاة قطعا لانه يحتمل ان يكون احد  
عين الشاة ويحتمل ان يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فمن رجحنا الاحتمال الاخير  
بما ثبت بدالة النص والاقتضاء فامارقم الاحتمال الاول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ  
ولكن امال اكثر المحققين الى هذا الجواب من اصل الاشكال وتوافقوا في جوابه انا لانسلمان حق الفقير  
كان في عين الشاة وانما حقه في ما ينتهال ان النبي عليه السلام جعل الابل ظرا للشاة حيث قال  
في خمس من الابل شاة وظاهر ان عين الشاة لا توجد في الابل حتى تؤدي في الزكوة فعرفتا انه اراد  
بالشاة ما ليتها الا ان المالية تبض الشاة تعبيرا لبعض هو المالية بالكل وهو الشاة مجازا ليعلم مقدار  
القيمة فلم يكن في تعليلها ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا في انه لو ادعى واحدا منها لجاز الاجماع  
فلو كان حقه متعلقا بالعين لم يجز وكما كان يراد عليه ان لا قيمة في هذا التعليل بعد حصول التغير بالنص اشار الى  
جواب يقولون انما التعليل لحكم شرعي وهو غير الحكم الاول هو الاستبدال الثابت بدالة النص للاستبدال فهو الحكم  
الشرعي الثابت بالتعليل صلاح الحل للصرف الى الفقير وتصرفه لتغير في هذا الحل بما يكون بدوامه اي كالفقير عليه

مضمون

بعد الوقوع به تعلى بأبداء اليد هو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء الة  
صاحبة للارالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير الة صاحبة  
بجعل فعل اللسان تعظيماً

اي المحل المذكور بعد الوقوع به تعلى باجتماع اليد ففي مرتبة ابتداء يد الفقير تقم تلك الصدقة في كف  
الرجل وبعد ذلك يصير للفقير مكان للفقير قبضتان احدهما اليمنى والاخرى بقاء والقبضة الاولى لله تعالى  
لانه المستحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل الجواب هنا ان  
حكمنا احدهما جواز الاستبدال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما قلنا نفاه والمثاني ان يكون الاستبدال بما  
يصح له فم حاجة الفقير من الاموال لا يما يصلح له لكن اركب الفقير على فرسك مسافة معيطة بنية الزكاة  
فلا يجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بيد الا عن العين في هذا الباب فهذه الحكم ثبت بالتعليل  
وليس فيه تغيير حكم النص بل تغيير في الحكم الاول حصل بالنص وهو ايجاب مطلق المال وتقدية  
الصلاحة الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا دفع لدخل مقدرة تقريره انه لما ثبت  
بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسله بالماء وعللتم بان الماء رقيق منزل للعين و  
الاثر فما وجدتم فيه هذه الاوصاف من الخلل وماء الورش جزيتم به ازالة النجاسة فبهذا التعليل غير تم  
حكم النص هو ازالة النجاسة باناء بعينه وتقرير اليد فم هذا والماء الة صاحبة للارالة في النص لانه المقصود  
في ازالة النجاسة حتى يلزم تغيير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلح له وانما عبر بالماء ليعلم  
من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعي المعقول منه الى ما فيه تلك الاوصاف كما ان المقصود في الزكاة دفع  
حاجة الفقير والشاة الة صاحبة لان استعمال الماء واجب بعينه بدليل ان من اتقى الثوب النجس او احرقه  
في النار او قطعه موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا لما سقط بدون الفعل فبهذا التعليل  
لم يتغير حكم النص صلاحه اذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل ازالة النجاسة سواء كانت بالماء او غيره  
من الخلل وماء الورش والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعلى بكل جزء من البدن والتكبير بعينه ليس جوازا  
كما زعم الخصم بل الواجب الشاء باللسان وانما التكبير الة صاحبة لجعل فعل اللسان تعظيماً جواب لسؤال  
تقريره ان الشرع اوجب التكبير بعينه لا افتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبره بقوله عليه السلام تحريمها  
التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالعظيم والشاء وجزتم مقام التكبير ما فيه  
التعظيم والشاء مثل انه اجل ادرجن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة  
فلجأب عنه باننا لانسلم ان المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم والتكبير الة صاحبة للتعظيم



والأفطار هو السبب الوقاع الصالحة للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله بهذا تبين أن اللام في قوله تعالى إنما الصدقات للفقر ولا م العاقبة أولاً واجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة

والفطر والوقاع الجامع الصالحة للفطر

فله يغير حكم النص بالتعليل الأفطار هو السبب للكفارة والوقاع والأكل والشرب فراحله ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجامع الصالحة للفطر أي بسبب يحصل الفطر لأنه فطر من أفراد الفطر كالأكل والشرب جواب لسؤال مقدار تقريره أن الشرع على الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للأعرابي الذي وقم بأمر أتني فحار مضلماً اعتق رقة الحديث ولما علمت تخكم بالأفطار واجبة الكفارة بالأكل والشرب عمل فقد غيرتم حكم الأصل وجواب أن الأفطار هو السبب وأما الوقاع الصالحة فللأفطار في حكم النص وبعد التعليل أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وأما خصصنا القليل إلى قوله والأفطار هو السبب تبقى الصلاحية الأحكام على ما كان قبل أي قبل التعليل ثبت أنه لم يتغير بالتعليل شيء من النصوص ولما استدلالنا في بقوله تعالى إنما الصدقات للفقر على من جهة مصرفها للزكاة إلى جميع الأصناف المذكورة في القرآن بأن اللام موضوعة للتليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الأصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الخنفية من أوصى بثلث ماله لأهوات الأولاد وللفقراء والمسلكين كان الثلث بينهم على الشركة ثبت أن حكم النص جعل للصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد وأتم ما معشر الخنفية فاعلمت حكم النص بالحاجة وجعلت الحاجة علة في اشتراك تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صنف واحد تغير واحد جزئ من صرف الصدقات إلى صنف واحد لا تغير واحد في هذا التعليل تغير حكم النص للدلالة على كونها حقاً لجميع الأصناف بالاشتراك فإشارنا الشيخ إلى جوابه وبهذا تبين أي ما ذكرنا من أن المودى يقيم أولاً في كف الرحمن ثم يصير للفقر في حالة البقاء بدوام أيديهم عليهما مرت الإشارة إلى هذا المذكور في قولنا بدوام أيديهم عليه بعد الوقوع به تعالى بأبداء اليد أن اللام في قوله تعالى إنما الصدقات للفقر أولاً العاقبة كما في قوله تعالى فالتقط ال فرعون يكون لهم عدا وحزناً أي يكون موسى وعاقبة الأمر عدا وحزناً لهم في قولنا أشعر لنا الموت ابنو الخراب أي عاقبة البناء خراب فناء لا لأم القليل كما زعم الشافعي فلما لم تكن اللام للتعليل لم يثبت استحقاق جميع الأصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها إلى صنف واحد وفقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص أولاً أي النص وجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة دليل خر على أن اللام للعاقبة معطوف على الأول من حيث المعنى يعني أن الواجب لما كان خفاه تعالى حيث يقع أولاً في كنهه إذا قبضت الأولى أي

فذلك بعد الأداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بمجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة وكلها قبلة للصلاة وكل جزء منها قبلة

بني

في حالة الابتداء به تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون لمكانت اللام للعاقبة ولا ان ينسب  
او جيب المصروف بعد ما صار صدقة لا تنسب الى الله تعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء  
والصدقة لا تكون الا بغير اداء في الله وقبض الفقير كما قال للمصرف قوله وذلك ما يصيرورة المال صدقة  
انما يكون بعد اداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو يأخذ نيابة عن الله تعالى  
فكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعبارة صدقة تدومك للفقير بعد اداء لان الواجب قبل التسليم  
ليس بصدقة وان كان دماحيها فصاروا الفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهوان المودى  
خالص حتى الله تعالى وان ذكرهم ببيان المصروف مصارف باعتبار الحاجة فعملنا وجوب المصروف اليهم  
بسبب الحاجة والحاجة بما لا يتعم بهذا الاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التي ذكرها الله تعالى  
في المصروف من الفقراء وازاى السبل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب  
الحاجة فكانه قال انما الصدقات للمحتاجين باى سبب لا يحتاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى  
يجعل المصروف الى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على ما سألنا فقولوا الواجب على صاحب المال بل على جميع  
مصارف صاحبة المصروف الواجب اليهم فكانوا وهم بمجملتهم اى كلهم بمنزلة الكعبة للصلاة فكما ان  
الكعبة ليست بمسحوق للصلاة ولكنها صاحبة المصروف التوجه اليها فكذلك هؤلاء المحتاجون والكعبة كلها  
قبلة للصلاة فكذلك جميع الاصناف والمصروف للزكاة وكل جزء منها اى الكعبة قبلة فكذلك اكل واحد منهم مصرف  
فيهم المصروف الى جميع الاصناف والمصنف واحد لا الى شخص احد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم  
مصارف للزكاة بسبب الحاجة المتنوعة بالتبديل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا اداء او عدمه وهذا الجواب على  
تقدير ان تكون اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون  
اللام للتبديل بعد تجميع مقدمته وى ان ملا استدلال الشافعى على ان يكون الواجب قبل القبض حتى الفقير  
يجعل المصروف الى مجملهم لان في المصروف الى صنف احد والى شخص احد يلزم ابطال حتى الباقيين فلما تمهد  
هذا فاقول سلمنا ان اللام للتبديل وكفها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء يمكن ملكا للفقير وغيره لان النص  
انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة تامة انما تكون بعد اداء  
الى الله تعالى بقبض الفقير فعند اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايديهم رابطة من باب

واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع  
نظير المتي حكمه لوجوده فيه وهو الوصف الصالح

يداه تعالى فلما لم يكن ملكا لهم في هذا الوقت فلم يجعل له صنف في جميع الاصناف وانما ثبت الملك بعد  
اعطاء صاحب الزكاة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء ولما افادهم مختارين ان يصرفوا في جميع  
الاصناف والى صنف واحد وتخص واحد ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال واما  
ركننا القياس فما اى فهو الوصف الجامع بين الاصل والفرع المسمى علة الذي جعل علما اى اما سمة  
وعلمة على حكم النص اى الاصل مثالي قولنا الايفون حرام لانه مسكر كالتحريم فقيس حرمة الايفون  
على التحريم فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم التحريم فانما اتخصنا بالحوال التحريم  
فما وجدنا غير السكر علة لحرمته فهدن السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والافيز فبسبب اشتراكه علة حكم  
الخمر وهو التحريم الى الايفون فركن هذا القياس هو هذا الوصف اذ به مناط القياس الركن في اللغة يقال  
للجانب الاقوى للشئ وفي عرفنا لفقهاء ركز الشئ ما لا وجود لركن الشئ الا بذكر القياس والركوع للصلاة  
فلما لم يكن للقياس وجود الا بهذا الوصف جعل ركنه واما جعله علما على حكم النص لان موجب التحريم في  
الخمر مثلا هو الله تعالى لانه التحريم والتحليل شانه تعالى خاصة واما السكر علامة على هذا التحريم فلهذا اختلف  
فقال مشائخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان في الاصل النص موجودا احتياجا الى الوصف  
وقال بعض المشائخ علامة على حكم الفرع والاصل جميعا مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم  
ما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك الشئ من الاوصاف التي اشتمل عليها النص والحاصل  
ان الوصف الذي جعل علما على حكم النص وهو العلة تحكم النص يجب ان يشتمل عليه النص اى يثبت في  
النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علل حكمه كما في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة  
ليست بنجاسة لانها من الطوائف والطوافات عليكم فيكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها وعلته  
الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل  
فانه من الطوائف الحديث اوفى نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالاشارة او الصراحة وجعل الفرع  
نظيره اى للاصل في حكمه اى الاصل لوجوده فيه اى بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علما  
والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص يكون الفرع اى المقيس نظير الاصل اى  
المقيس عليه وبغيره من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن  
هو العلة وهو الوصف اى الذي جعل علما على حكم النص قلنا انه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المعطل به بمعنى بصلاح الوصف ملائمة وهو ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

والفرع المسمى بعلته أعلم اختلف العلماء على ذلك ذهب فقال بعضهم الاصل في التصريح عدم التعليل حتى يقر دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض قال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور فحينئذ لا بد له من تميز دليل يدل على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصرحة او بإشارة او اجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراذ كيفي وهو وجوب الحكم بوجود العلة وعدمه بعد ما وقيل وجودة وجودها فقط اذا المعدوم لا يصلح علة وقال لاكثر من لا يصح الوصف حجة بمجرد الاطراذ لان الاطراذ كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والابن يصح يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا لمعد لا كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعطل به اي بالوصف الحاصل الوصف الذي يجعل علة حكم النص لا بد له من امرين احدهما الصلاحيات التي اشار اليها بقوله الصالح والثاني العدالة التي اشار اليها بقوله المعدل ثم وانما شرط هذان الامران ان الوصف بمنزلة الشاهد فلما لا بد للشاهد من وصف الصلاحيات وهي العقل والبلوغ والاسلام والحرية ووصف العدالة التي هي الديانة فكذا لا بد للوصف ان يكون هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ بالابن والصلحية فقال وتنعني بصلاح الوصف ملائمة وحق الموافقة للحكم ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنك الاسلام فانه لا يصح نسبة الفرقة بالاسلام اجدا الزوجين اليه كما نسب اليه الشافعي بل لعله في ذلك هو اباة احد الزوجين عن الاسلام فانه لا وصف لا ياتي ان يكون الفرقة منسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للفرقة لان طعنا لها وهو اى حصول الملائمة في الوصف ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا الجهد موافقة لعلته تنبسط بها الصلح على السلام والصحابة والتابعون الكرام ولا تكون متنايئة عنها الا تمكنا وانما يعملون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا التائيت عنها فقول ان يكون الخمر على سبيل التقييد وليس معناه ان الملائمة تكون الوصف معتبرا عند الشارع اذ لا يكون الفرق بين الملائمة والتاثير بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على مناهج الصالح بحيث لو خيف اليه الحكم لا ينظم كالاسكار حمة الخمر فان الاسكار وصف يزيل العقل الذي عليه هذا التكليف بخلاف سائر اوصاف الخمر كونه تقذف بالندس وتخطف في الدين فكل ذلك لا يصلح لحمة الخمر والملائمة كون الوصف معتبرا عند الشارع

كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لا انها صغيرة فاشبهت المكر فهذا تعليل  
لوصف ملائمة لان الصغير مؤثر في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز تأشير  
الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلن بفي قوله عليه السلام  
الهرة ليست بجنسة انما هي من الطوفين والطوافات عليهم

والمناسب قد يكون معتبرا عند الشرع وقد لا يكون فلا اعتبار اصحابنا في الملائمة في الوصف فلا حاجة  
لهم بعد ذلك الى التأشير فلهم ان يكتبون بهذا القيد وهو الملائمة فبعد الملائمة لا يجبا لصل بالوصف  
الا بعد كونهم مؤثرا عند الملائمة عند نال ملائمة المناسبة التي لم يوجبها لغيرها ولا يوجبها لغيرها  
خيال لصحة القلب عند التأشير اذا التأشير موجود في الملائمة عند فافهم هذا المقام فانه من مطلق الاقليم  
كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها اختلف في علة ولايتا النكاح فصدنا الصغير علة وعندنا في البكرامة  
فالصغيرة البكرولى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعندنا البكرامة البكرولى عليها عندنا وعندنا الصغيرة  
التي لا يولى عليها عندنا لعدم العلة ويولى عليها عندنا اى يتزوجها الولي بلا رضاها لاها صغيرة فاشبهت بالبكر  
الصغيرة لانها ووصف الصغير موجود في كليهما فكذا ان البكر الصغيرة يولى عليها فكذا الثيب الصغيرة فهذا  
تعليل اى تعليل ولاية النكاح بوصف ملائم وهو الصغير فانه يلحق ان يضاف اليه ولاية النكاح لان الصغير مؤثر  
في ولاية النكاح جميعه منكم بضم الميم وفهم الكاف فهو مصدر يسمى من النكاح او يتم الميم والكاف فهو ظرف زمان  
وسكان اى كاية ثبتت في وقت النكاح اى مكان وقيل جميعه منكموه فهو ضعيف لان القياس ما كيم وذلك لان  
ولاية النكاح انما ثبتت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها  
وعا لها ولا تهدي اليه سبيلا دون البكر اذ البكر الى الفتة تعلم من نفسها ومساها فلا حاجة الى الاية فيها واليهما  
اشترى لهما بقوله لما يتصل بى الصغير من العجز عن التصرف فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح وتأثيره مثل تأشير  
الطواف في عدم نجاسة الهرة لما يتصل به الطواف من الضرورة في الحكم المعلن به وعدم نجاسة الهرة فانه  
حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست بجنسة معلل بالطواف فلعلة عدم نجاستها اى الطواف كما قال  
عليه السلام انما هي اى لمة من الطوافين اى ذكر الطوافين والطوافات وانما الطوافات عليهم فنهى بالجنسة  
وقعت موقع التعليل فالماصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغير فهو موافق لوصف الطواف اى انى عل  
بالبني على الله عليه السلام عدم نجاسة الهرة لكونها مندرجين تحت جنس احد هو الضرورة فكذا الطواف في الهرة صا  
علتنا عدم نجاسته الهرة للضرورة وهي هنا تعذر الاحتراز وصون الاولانى عنها فكذا الصغير في ولاية النكاح صا  
علتنا الولاية للضرورة وهي هنا العجز فنهى التعليل موافق لتعليل صل الله عليه وسلم فكذا ان فى تعليله

ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي واذا ثبت الملائمة لم يحجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف ملائم لمحكم عدم الحاجة فكذلك اوصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل ويثبت به الحكم في الفرع قبل الملائمة التي ذكرها انفا وهي اشراط الاول للوصف فبعد ما يتوقف الوصف على الشرط الثاني عندنا في حقيقتهم وشواثلهم كما سيأتي بيانه وعلى الاخاله عند الشافعي وسره ما ذكرت انفا قد ذكرنا في الوصف امر شرعي لان الحلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلاً منها فيها انما تعرف صحتها من جانب المشرع اذا كانت موافقة للعلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اى الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحية للشاهد وبدون الصلاحية لا يقبل شهادته فكذلك هنا واذا ثبت الملائمة لم يحجب العمل به اى بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نفذ العمل الا بعد العدالة التي هي التأثير هذا عندنا وما عند اصحابنا الشافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاخالة وذلك لانه لا يجب القاض ان يقضى بشهادة رجل صالح للشهادة مستورا الحال ما لم يظهر ديانته نعم ان قضى جاز فكذلك الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به ما لم يظهر عدالته وهي الاثر لانه اى الوصف يعمل الخ من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتل الرد مع قيام الصلاحية وهي كونه عاقلا بالغ احراسا اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردود والشهادة فكذلك بعض الاوصاف صالح لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل للشارع فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع وهو ان يثبت بنفسه واجتماع كون الوصف علة للحكم وهذا يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثره في عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التأثير عند الشافعي منحصر في هذا النوع خاصة كاثنتين الطواف في عين سورة المهره فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سورة المهره والثاني ان يظهر اثره في عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس الحكم النكاح فيصير جعل الصغر علة في ولاية النكاح ايضا بسببه لمجانسة والثالث ان يظهر اثره في جنس الوصف في عين ذلك الحكم كالجحون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنسب الجحون جنس للاجماع فلما ثبت كون الجحون علة لاسقاط الصلوة فصح جعل الاتقاء ايضا علة لاسقاطها والرابع ان يظهر اثره في جنس

له الامانة عند الشافعية تعيين العلة في الاصل بمجراد التسمية سببا وبين يعلم من ذات العمل لا ينسب ولا ينسب والاصل بمجرود وقوع خيال عليه في قلب المتبني غير نظر الى نص وشاهد اخر يحكم بطلانه .

منعوبات  
بآثرها

کأثر الصغری فی ولائۃ المال وهو نظیر صدق الشاهد یتعرف بظہور اثر دینہ فی منع عن تعاطی محظور دینہ ولما صارت العلة عندنا علة بالاثرت قد منّا علی القیاس الاستحسان الذی هو القیاس الخفی ذاتوی اثره

الوصف فی جنس ذلک الحکم کشفة السفر فأنشئت بالنص کو تماعلة لسقوط الرکتین فالشقة جنس للعیض وسقوط الرکتین جنس لسقوط الصلوة فلا اعتبار بالمجانسة صرح جعل المحیض علة لسقوط الصلوة وان ثبت الحکم وهو سقوط الصلوة عن المحایض بالقرآن لانہ لم یثبت بنص اجماع کون المحیض علة لسقوط الصلوة فهو ما یجمل العلة باعتبار جنسہ هو المشقة وکلا منافی تعین العلة بنص واجماع کلا فی اثبات الاحکام وسواء ثبت کون الوصف علة للحکم فی ذلک النصل الذی ثبت فیما حکمہ بالطواف فانه وصف وهو علة حکم عدم نجاسة الهرقة فعلیته لہذا الحکم تنبت فی ذلک الحدیث الذی ورد فیہ ذلک الحکم او فی غیرہ کالسک فانه علة حکم حرمة الخمر فحرمة الخمر ثبت من القرآن واما کون السكر علة هذه الحرمة فلم یثبت من القرآن بل من بعض الاحادیث کقولہ علیہ السلام کل مسکر حرام وتواءم ثبت کون الوصف علة بصراحة النص او الاجماع بان یقول ہذا احرام لاجل هذا ولا نمکن الا علة کذا وبالاشارة والکنایة بان یقرن بالحکم ما لولہ یکن هو او نظیرہ التعلیل کان بعد فیحصل علی التعلیل دفعا لاتباعه وانظارا لاثمال فی کتب الاصول کثیرة فعلیک بالرجوع الیہا ہذا اشیر علیہ کلام ولما تحقیق الحق فلا یسمع ہذا المقام کأثر الصغری فی ولائۃ المال ہذا قسم ثان للثانی کما مر ہو ای معہ فتر صحت الوصف بظہور اثر نظیر صدق الشاهد بان یتعرف صدقہ بظہور اثر دینہ فی منع عن تعاطی تناول محظور دینہ فلما ان صدق الشاهد بعد الصلاحیۃ یعرف بسبب کف عن المعاصی والکبائر حتی یجب قبول الشہادة بعده فکذا صحیحة الوصف فی کونه علة للحکم بعد الملاءمة انما یعرف بان کثیرا بظہور اثرہ بنص اجماع فی موضع من المواضع حتی یجب العمل بالوصف بعده ولما کان ہذان القیاس جمعا بشرعیۃ والاستحسان اعم لم یعرفہ سوی ابی حنیفہ وقد یراد الخفیۃ القیاس بالاستحسان فی ہل هذا الاثر الدلیل الشرعی فی مقابله غیر الشرعی فاشار الی دفعہ فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر لا بالاحالة والطرد کما ذہب الیہ غیرنا قد منّا علی القیاس الاستحسان الذی ہو فی اللغة عند الشیء حسنا نقول استحسنہ کذا ای اعتقدتہ حسنا و فی اصطلاح الاصول هو القیاس الخفی اذ اقوی اثرہ لان الاعتبار لقوة الاثر وضعفہ لا لظہورہ وخفائه اذ ربما یکون بعض الاشیاء ظاہرا وبعضہ خفیاً ولكن یرجح الخفی علی الظاہر اذ کان قویا کالخرقة مع انہا باطنۃ ترجح علی الدنیا الظاہرة بسبب لقوة وہی البقاء والدوام ففی هذا اشارۃ الی ان الاستحسان لیس

وقد من القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد لان العبرة بالقوة  
 الاثر وصحة وزال الظن وميزا الثاني في من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا لان  
 النص قد ورد به قال الله تعالى فخر الكاواناث في الاستحسان لا يجوز شك في الشرع امرنا بالسجود  
 الركوع خلا في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فيجاء بخض كل القياس الى اثره الباطن  
 بخارج من الحجج الاربع بل هو اقوى نوعي القياس انما قدم على القياس بقوة اثره فلا يريد علينا ترك  
 الدليل الشرعي بغير الشرعي لانه دليل شرعي بلا قوى من القياس الذي هو دليل شرعي ولا اناعنا بسوء  
 الادلة الاربعه لانه داخل في ما انصا بطه في تقدم احدها على الاخر هذا وقد من القياس لصحة اثره  
 الباطن وان كان في ظاهره فساد على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد لان العبرة بالقوة الاثر  
 صحة دون الظهور دليل على الامر من احدهما تقدم الاستحسان على القياس الثاني تقديم القياس على  
 الاستحسان ويان القسم الثاني من هذين الامرين في حق من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها  
 قاسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى فخر الكاواناث حاصل من المصلحة اقل اية السجدة بين  
 الصلوة والادان يودي السجدة في الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كلهما المعرف  
 بين الحفاظ في قياس وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود  
 في تلك الاية وذلك لان الخروجه وان يقع على الارض لا يقتضي في حالة الركوع بل في حالة السجدة فظهر ان  
 المراد بالركوع في تلك الاية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع والمقصود في سجود  
 التلاوة هو الخضوع فيجوز الركوع قياسا على السجدة لا اشتراك وصفه الخضوع بينهما وفي الاستحسان لا  
 حينئذ لا يكفي المصلحة لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه اي دون في التعظيم  
 ولهذا لا يوجب احدهما مقام الاخر الصلوة فكذلك سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله يسجد الصلوة  
 لا يتبادى بالركوع فهذا اي كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما عن الاخر اثر ظاهر في بادي النظر  
 واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا راجح القياس عليه اما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف ولن اسمي  
 القياس لمقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس وجه ضعفه القياس في بادي  
 النظر فيجاء بخضاي شوته بالبحار لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب و  
 المجاز في مقابلة الحقيقة ضعیف قد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه  
 ظهور اثر الاستحسان فساد القياس في بادي الرأي ولكن القياس في حق الاستحسان باثره الباطن و  
 المحاصل ان كان القياس في بادي الرأي فسادا والاستحسان صحيحا لكن بالنظر لدقيق القياس ولى الاستحسان

له اي كون الركوع  
 من الركوع في  
 الآية السجدة  
 ١٣



بیان ان السجود عند التلاوة لم یشرع قرۃ مقصودة حتی لا یلزم بالاندرواما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا والركوع فی الصلوة یعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع فی غیرها فصار الاثر الخفی مع الفساد الظاہر ولی من الاثر الظاہر مع الفساد الخفی وهذا قسم عن وجوده واما القسم الاول فاکثر من ان یخص لان اثر القیاس فی الباطن قوی واثر الاستحسان ضعیف لاین الاول بقوله بیانہ ای بیان اثر الباطن للقیاس هو ان السجود عند التلاوة لم یشرع قرۃ مقصودة ای لم یجب قرۃ بعینہ حتی لا یلزم بالاندرواما فلو کان قرۃ مقصودة لوجب بالاندرواما دلیل علی کونه غیر قرۃ مقصودة وانما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا لیتقیا المطیع المتقار عن العاصی المتکبر كما یدل علیہ آیات السجود منها قوله تعالى وقته یجد من فی السموات والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى العتران انشی یجد له من فی السموات ومن فی الارض الایة ای تواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود فی تلك المواضع التواضع والركوع الثابت فی الصلوة یعمل هذا العمل ای یحصل منه هذا المقصود فیجوز ان ینوب احدهما مناسب الآخر فجاء الركوع مقام السجود بنية التواضع لاشترک العلة وهما التواضع فهذا اثر باطن للقیاس واما ضعف الباطن للاستحسان فبین بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قرۃ مقصودة حتی یلزم بالاندرواما کان قرۃ مقصودة فلا یتلوی بغيره وبخلاف الركوع فی غیرها ای الصلوة حیث لا ینوب عن سجود التلاوة وحاصله ان قیاسک لسجود التلاوة علی سجود الصلوة حیث قلتم کالاتیادی سجود الصلوة بغيره فكذا سجود التلاوة لا یتادی بغيره من الركوع وکذا قیاسک للركوع فی الصلوة علی الركوع فی غیر الصلوة حیث قلتم کان الركوع فی غیر الصلوة لا ینوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع فی الصلوة ینبغی ان لا ینوب عنها فافسد فی امعان النظر وان کان فی بادئ الرأی صحیحاً ووجد الفساد ان السجود فی الصلوة قرۃ مقصودة وسجود التلاوة لیس علی هذا الوصف فكیف یجوز ان یقاسل حدما علی الآخر فی عدم اداء سجود التلاوة بغيره وان الركوع فی غیر الصلوة لیس بعبادة والركوع فی الصلوة عبادة والنظر فیما یتلوی به السجود ان یتلوی عبادة فكیف یصح ان یقاسل احد الركوعین علی الآخر فی عدم اداء سجود التلاوة به فصار الاثر الخفی مع فساد الظاهر كما هو فی القیاس لاندرواما من الاثر الظاهر مع الفساد الخفی كما هو فی الاستحسان للاندرواما ای ترجیح القیاس علی الاستحسان قسم من وجوده ای قل واما القسم الاول وهو ان یترجح الاستحسان علی القیاس فاکثر من ان یخص فمن شاء ان یطعن علی مثلته فلیرجع الی الهدایة فانه ملوم من هذا القسم قل اما اوردا مثالا له أعلم ان الاستحسان دلیل یعارض القیاس بحلی والدلیل المعارض للقیاس بحلی نعم اجماع ضروری

ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او  
الضرورة كالسلم والانتصاع وتطهير الحياض والابار والاواني الا ترى ان  
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً

وقد يكون القياس اغنى فيقال في الاول الاستحسان بالاثراء والثاني الاستحسان بالاجماع وفي الثالث  
الاستحسان بالضرورة وفي الرابع الاستحسان بالقياس وكما ثبت بالقياس بحل حكم شرعي يثبت بكل  
واحد من تلك الاقسام الاربعة لكن الحكم الثابت بالقياس بحل يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك  
الاقسام فعدم تعدى وقد لا اراد المصنفان بين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالعرف وهو الحكم الثابت  
بالاستحسان بالقياس الخفي يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل الوجوه غير ان اثره القوي خفي  
بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او الضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلاثة  
في مقابلة القياس بحل لا تعدى الى غيره لانه غير معلول بعلته حتى يعم التعدية باشتراك العلة بل هو  
معلول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثراء والقياس  
يأبى عن بيع السلم لانه بيع المعلوم ولكنه ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكراً فليس له كيل  
معلوم الحديث فلا يعم تعديته حتى يجوز بيع المعلوم في غير ذلك قياساً على السلم والاستصناع مثال  
للاستحسان بالاجماع فانه انعقد الاجماع على جواز الاستصناع وهو ان اسماً انما يعطى له القياس  
مثلاً كذا يبين صفة ومقداره ولا ينكر له اجلاً ويسلم الداهية ولا القياس ياباه لانه يبيع المعد  
حقيقة وهو معدوم وصفاً ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعيينه حقيقة او شبهة في الزمة فاما ما هو معدوم  
من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الامة تركوا القياس اجماعاً على جوازه من غير تكثير فهذا حكم ثبت بالاجماع  
فخالفاً للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الحياض والابار والاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض  
والبر والانية اذا نتجت ظهرت باخراج الماء الموجود في الحوض وصب الاناء فظهر هذه الاشياء  
بالضرورة المحوجة لاهتمام الناس الى ذلك والضرورة تاتى في سقوط الخطاب ولكن القياس يابى تطهير  
تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصل الماء على الحوض البر بعد ذلك للتطهير  
كما يصب على الثوب غيره غير جدي فلا يمان يدخل فيها الماء للتطهير بهذا لا يحصل الطهارة لان الماء  
الداخل في الحوض الذي ينبع من البر ينبع بملاقة النجس كذا الدار تنجس بملاقة الماء ولا يزال تعود  
هي نجسة على هذا اقل الاناء وهذا استحسان بالضرورة فلا يجوز تعديته الا ترى ان الاختلاف في الثمن قليل  
قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً تائيد لقول المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته وحاصله اذ

لأنه المدعى ووجب استحساناً لأنه ينكر وجوب التسليم بأدعاء المشتري ثمنا  
هذا حكم تعدى إلى الوارثين والأجارة فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائتم  
الأبالاتر بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلم يصح تعديته

اختلاف الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائتم بعت بمائتين وقال المشتري بمائة فالتباين لا يخلف  
البائتم لأنه المدعى يدعى على المشتري زيادة الثمن واليمين لا يجب على المدعى ووجب استحساناً لأنه البائتم  
ينكر وجوب التسليم أى تسليم المبيع بأدعاء المشتري ثمنا والحاصل القياس يقتضى بين المشتري فقط لأنه  
ينكر زيادة الثمن والأستحسان يقتضى أن يتحالف لأن المشتري أيضاً يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار أقل  
والبائتم ينكر فيكونان مدعين من وجه منكرين موجب فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف يفسخ القاضى  
البيع وهذا حكم أى وجوب التحالف عليهما ونقص البيع بعد ثبت بالقياس الحنفى تعدى إلى الوارثين بعد موت  
البائتم والمشتري فإنه ان احتلف وارثاه فى الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضى البيع  
كما كان يفسخ فى المورثين والأجارة أى تعدى حكم البيع إلى الأجارة إذا اختلف المواجه والمستاجر بمقدار  
الأجرة قبل استيفاء المستاجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الأجرة لأنهم الضرر هذا كله قبل

القبض فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائتم الأبالاتر بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف  
فلم يصح تعديته يعنى إذا اختلف البائتم والمشتري بعد قبض المشتري المبيع بمقدار الثمن فقال البائتم  
بعت بمائتين وقال المشتري اشتريت بمائة لم يثبت القياس أن يجب اليمين على المشتري فقط لأنه منكر  
لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائتم شيئاً إذا المبيع فى يده لكن الأثر وقوله عليه السلام إذا اختلف الملبىعان  
والسلعة قائمة تحالفاً وتزاد يقتضى التحالف بينهما إذا لفظ الترادى إلى جريان التحالف بعد القبض  
إذا الترادى لا يتصور إلا بعد القبض فهذا الاستحسان بالأثر فلا يتعدى حكمه عند الشافعيين إلى الوارثين إذا اختلفا  
بعد موت المورثين فكان القول قول وارث المشتري ولا يجرى التحالف لأنه بعد القبض ثبت بالأثر تحالفاً  
للقياس فيقتصر على موردته ولا إلى المواجه والمستاجر إذا اختلفا بعد قبض لمعقود عليه خلافاً للمحمد فإن  
عنده يجزى التحالف فى جميع هذه الصور أعلم أنه اختلف العلماء فى العلة المستنبطة فقال الشافعيون والحنابلة  
الكرخى وأبو بكر الرازى وكثير من العراقيين وأما ما فأنك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة تجاز أن تكون العلة  
مخصصة بأن يوجد لوصف الذى نسميته علة فى بعض المواضع ولا يوجد الحكم البائتم لأن العلة الشرعية  
أما على الحكم يجعل الجاعل وليست بموجبة بنفسها فيعوز أن لا تكون فى بعض المواضع أما على الغنم  
الربطه نامة على المطر قد لا يوجد المطر ويوجد الغنم وهذا لا يقدح فى كونه أمانة وقال أكثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لأن في الضرورة اجماعاً والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدمه فصاعداً

استحسان

مشاغرة الخفية قد بما وجدنا وهو ظاهر قول الشافعي وهو المختار عند المصنف لا يجوز لأنه لا يجوز أن يتخلف الحكم عن العلة لما تم أولاً والثاني باطل لا يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لأن علل الشرع لا دلالة على احكام الشرع بمعنى يتقوا وجداً لعل كانت موجبة للحكمه دليلاً عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما الجاز بعض مشاغرة تخصيص العلة وقال هذا ذهب علما النكاح مستنداً بالاستحسان فان عند علما يجوز الاستحسان اتفاقاً وهو قول بتخصيص العلة لأن القياس ثابت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة للوجهة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لما تم وهل هذا الاختصاص العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لما تم فزع المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل حتى يصح الاستدلال به لأن الوصف الذي هو علة يجب الظاهر في القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة في مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفي مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس من شروط صحته عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتبر في مقابلة القياس لفوت شرطه فاذا فأت الشروقات المشروط وهو القياس هنا فاذا فأت القياس فإن العلة في القياس كذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة لأن في الضرورة اجماعاً والاجماع مثل الكتاب السنة فكلاً لا يصح القياس في مقابلة الكتاب السنة لانها نصان فكذا لا يجوز في مقابلة الاجماع والضرورة لانها في حكم النص لما كان بردان الاستحسان كما ثبت بالنص والاجماع والضرورة ثبت بالقياس ايضا فمن هذا الجوابكم في الاستحسان الثابت بالامور الثلاثة صحيح فمأ جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس شارح المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه القياس الجلي لا يستحق الذي هو اقوى من القياس الجلي وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه عدم القياس الجلي المرجوح لأن المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم فكلاً لا يصح القياس في مقابلة تلك الامور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان ايضا كما مر دليلاً اتفاقاً في اصل الردان الاستحسان ليس من باب خصوص لعل اي ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لما تم بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بياناً هنا فاذا لا يصح القياس لا يجعل العلة فصاعداً

له كونه كونه  
وليت بشرية  
- ١٢ -

الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسى فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لما منع وهو الاثر وقلنا نحن انعدام الحكم لعدم هذه العلة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى التجانية وصار الفعل عفواً بقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه فالذى جعل عندهم دليل مخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير وغلص كبير

الحكم لعدم العلة لان عدمه لما منع مع قيام العلة كما هو بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا اى كمالنا في القياس في مقابلة الاستحسان من ان عدم الحكم هنا لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف المحكم عنها لما منع نقول في سائر العلل المؤثرة التي تختلف احكامها في بعض المواضع من ان تختلف المحكم في تلك المواضع لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف المحكم عنها لما منع كما يقول صاحب التخصيص وبيان ذلك اى بيان ان عدم الحكم عندنا عدم العلة وعندهم لما منع مع قيام العلة في قولنا في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذكر لصومه وفى الصوم انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الاصل لوصل الماء الى الفم لوجوب فساد الصوم حكم علة فوات ركن الصوم وهو الاصل ولزم عليه الناسى فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وهو فوات الاصل ومع هذا لا يفسد صومه فيجب عن هذا التقص كل احد منا ومن جرح تخصيص العلة حسب انه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم وهو فساد الصوم في الناسى لما منع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من شئ هو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعم الله وسقاه برأه البخارى ولم نعتد منهم امتناع الحكم لما منع مع قيام العلة وقلنا نحن انعدام الحكم وهو فساد الصوم الناسى لعدم هذه العلة لان العلة هي فوات ركن الصوم موجود في الناسى مع هذا لا يوجد الحكم وهو فساد الصوم لما منع وانما قلنا العلة معدومة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انما اطعم الله وسقاه ذاتى عليه الصلوة والسلام انما اطعم الله بالسقاية لا الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عن الناسى معنى التجانية وصار الفعل عفواً كما نلما ياكل لما انعدم العلة هي الاكل بهذا الاعتبار بقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه الذى هو علة لفساد الصوم فالذى جعل عندهم دليل المحصر جعلناه دليل العدم اى عنم العلة وهذا اى ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير وغلص كبير من جيمع ما برز علينا

وأما حكمه فتعدية حكم النصلى مالا نص فيه ليثبت فيه لغالب الراى على احتمال الخطأ والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعى هو صحيح بدون التعدية حتى يجوز التعليل بالثنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به لا يجاب كسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف

من مواضع مخصوص لعل لما فرغ المصنف من بيان نفس القياس وشروطه وكنهه فى حكمه اعم الاثر المرتب عليه فقال وأما حكمه فتعدية مثل حكم النص اى حكم الأصل لى ما يفرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الراى اذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر وقد ثبت مثل حكم النص فيه اى مالا نص فيه وهو الفرع بغالب الراى على احتمال الخطأ وانما قال بغالب الراى لان القياس من الأدلة الظنية ودون القطعية وان كان وجوب لعل به بطريق اليقين وقوله على احتمال الخطأ إشارة الى مذهب متصورون مطلق جمهوره وان كل مجتهد يخطئ ويصيب والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا اى عند عامة المتأخرين وهو قول بعض أصحاب الشافعى اى عبد الله البصرى من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالتأسيس للتعليل عند هؤلاء مترادفان وعند الشافعى بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل وابن الحسن البصري وعبد الجبار والشافعى اى بكون الباقيان هو اى التعليل صحيح بدون التعدية والتعليل عندنا اعم من التأسيس القياس نوع مشكان التعليل على قسمين فان كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها فى الفرع ويكون قياسا والا فهو تعليل هضلى مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فان كانت هي منصوصة او مجمعة عليها فلا خلاف فى صحتها عند الفريقين وان كانت مستنبطة كالثنية فى التقنين لمهمة الربا عند الشافعى ففى عند الفريق الاول غير صحيحة وعندنا صليحة حتى يجوز التعليل بالثنية فعند الفريق الثانى علة حرة بيم الدائم بالدرهم الغنية وهو مخصوصة فى التقنين اى بالذبح الغضه حتى ان ثبت الغنية غيرهما لا يحرم البيع بالتفاضل فى غير متعدية واحتج هذا الفريق على صحتها بان هذا اى التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشبهة التى بها يتعلق الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق به لا يجاب اى اثبت الاحكام مطلقا سواء تعدى الى الفرع او لم تعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب السنة فالحكم ثبت بها سواء كانا خاصين او عامين الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف كما يشى على مطلوبه حاصله ان كون الوصف علة للحكم امر يثبت من التاثير والتعديل فغيره من الامور كونه متعديا او غير متعديا امر اخر يشأ من كونه عام او خاصا فالتاثير والتعديل وغيره من الامور لا دلالة على كون الوصف علة للحكم

لعله والا قدنا  
لفظ التاثير  
تعدية من حكم  
الأصل غير ثابت  
لان التاثير متى  
تعدى عن أصل  
فرع فلا الاول  
ان حكم النص  
يقضى بالتعديل  
كما كان ولا يفرغ  
منه

وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما ولا يوجب  
 عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه  
 عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفيد  
 اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى  
 لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطل هذا الفائدة ولها دفع فقول العلل نوعان طردية

بلا خلاف  
 فثمان

لا يقتضى ان يكون متعديا بل التعدية انما يعرف من كونها ما فاذا دللت الدلائل على كون الوصف علما  
 للحكمه فبقيت حكمه على صحة سواء تعدى او لم يتعد لانه امر اخر لا حاجة اليه بعد كون الوصف علما صحيحه لوجه  
 الشرايط وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او عملا لا يكون عبثا وهذا اى التعليل بالعللة  
 القاصرة المستنبطة لا يوجب علما اى يقين لكونه دليلا نظريا بالاتفاق ولا يوجب علما في المنصوص عليه اى  
 في الاصل لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل لانه قطعي فالى حاجة الى ان يضاف حكم الاصل الى التعليل لانه  
 هو اضعف من النص مع وجود النص فيه فلا يصح قطعه على ذلك الحكم عن اى نص يوجب التعليل فم يبق  
 للتعليل حكم سوى التعدية فلو خلا عنها ايضا كما خلا عن العلم كان عبثا وباطلا واما العللة القاصرة للمنصوص  
 فهي ليست على هذا الدين لانها مفيدة للعلم اذا شاعرا لما نص عليه ما فقد فادعيا على انها هي المؤثرة في الحكم ولا  
 فائدة اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفيد اختصاص حكم النص به منع على قوله فلم يبق للتعليل حكم  
 سوى التعدية حاصله انا الانسلم بالاختصاص في هاتين الفائدتين بل يجوز ان يكون لم فائدة اخرى وهي اثبات  
 اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرفه اختصاص الحكم به قلنا  
 هذا يحصل بترك التعليل لانه اختصاص حكمه ثابتا قبل التعليل لان النص لا يدل بصيغته على ثبوت  
 الحكم في المنصوص عليه العزم انما يثبت بالتعليل فاذا انزلنا التعليل يفوت العزم الحاصل ببقى الخصوص  
 على حاله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما جاز ان يجمع في الاصل وصف متعديان  
 احدهما اكثر تعديا من الاخر كذلك يجوز ان يجمع في صف واحد ما يتعدى والاخر لا يتعدى فاذا علل المجتهد  
 بوصف غير متعد لا يحصل اختصاص بكون الوصف متعديا موجودا فيه فيجب عليه ان يعلل بوصف متعد لانه  
 اقرب الى الاعتبار لما هو به من غير المتعدى فلما انشأ هذا الاحتمال في كل ما شئت الاختصاص فيه بوصف غير  
 متعدى يبطل الاختصاص فبطل هذا الفائدة التي قلتم بها اى اختصاص حكم المنصوص لما فرغ من الحكم شرعا  
 في بيان دفعه فقال ما دفعنا دفع القياس الخالف فقول في بيان العلل نوعان طردية والعللة الطردية هي الوصف  
 الذي اعتبر فيه وراى الحكم موجودا عند البعض وجوا وعنده البعض الاخر من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضرب من الدفع اما وجوه دفع العلة الطردية  
 فاربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما  
 القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله وذلك مثل قولهم في  
 صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية فيقال لهم عندنا لا يصح  
 الا بتعين النية وانما تجوز باطلاق النية على انه تعيين واما الممانعة  
 بتصل واجماع والاحتجاج بما عده صحيح عندنا والشافعية تحجب بما دخن بحجة بالعلة المؤثرة وتدفع العلة  
 الطردية على وجه يلحق الشافعية الى القول بالتأثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع وهذا  
 البحث هو اساس المناظرة وقوله قس علم للمناظرة من هذا البحث الاصول بتغيير بعض القواعد ازديادها  
 ومؤثرة والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بصل واجماع في جنس الحكم المعلن بها كطواف مكة فظهر كونه علة في  
 سقوط حكم الفجاسة في سواها بحيث صحيح كما مر بانه قد ذكره على كل واحد من القسمين اى الطردية والمؤثرة  
 ضرب من الدفع كما ستعلم لان انشاء الله تعالى لها وجه دفع العلة الطردية فاربعة القول بموجب العلة  
 اى تسليم ما يلزم من تقليل المستدل لهذا قد علم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم الممانعة والترام فيها اقل بالنسبة  
 الى ما دعى قل هذا قد علمت على الخبر ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قد علم عليها  
 ثلثا المناقضة اما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه  
 وذلك مثل قولهم اى قول الشافعية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية بان يقول بصوم  
 عند نيت لفرض رمضان بان ينزى كل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهو الفرضية للتعين  
 اذ هما وجبا لفرضية وجبا لتعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فمضى فحجدهم بتسليم وجوب  
 العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجه فنسلم التعين في كل فرض كما اشار اليه المص بقوله فيقال  
 لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعين النية لانه بموجب العلة وانما تجوز باطلاق النية بنا على انه  
 اى اطلاق النية تعيين من جانب الشارع والحاصل اننا سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعين ولكن  
 التعين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فالنوعان فيه فالتعين من جانب  
 الشارع موجود لانه قال اذا اضلح شعبان فلا صوا الا عن رمضان وهذا التعين كفى واهل المناظرة لم يعتبروا  
 لم يدعوا هذه القسم من الدفع في المناظرة لانه سطح لا يبقى بعد تعيين المبحث حتى لو صرح المستدل بملاوه بان  
 يقول لمولد تعيين العباد كان القول بموجب العلة لغوا بل بتعين الممانعة واما الممانعة وهي منع السائل مقدما  
 الدليل كلها وبعضها بالتعين التفصيل وهي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالاثبات لان السائل لما لم يسلم



ففي أربعة أقسام مانعة في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم  
وفي نسبتها إلى الوصف وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم لا يجاب بالفرقة بإسلام أحد

قوله بلا دليل وليس لدليل يقبله السائل سوى بيان أن فلاهالة يضطر الجواب لبيان أن لا يمكنه  
الالتزام على السائل ففي أربعة أقسام بالاستقراء أحدها ما اعتقد في نفس الوصف بأن يقول السائل لا نسلم  
أن الوصف الذي تدعيه إما المستدل أنه علة للحكم موجود في المتنازع فيه كان يقول المستدل بل من  
الراسح فيمن تثليثه كالاتجاه في دفعه بالمنع بعدم تحقق العلة والقيس عليه وهو الاستصحاب  
فيقول السائل لا نسلم أن الحكم الذي تدعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستصحاب فإن الاستصحاب تطهير  
عن النجاسة الحقيقية والحمل ليس بتطهير لهذه النجاسة وثانيها المانعة من صلاح الحكم بأن يقول السائل  
بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم أن هذا الوصف صالح للعلية كقول الشافعي في إثبات الآية على الأكبر  
أما بأكبر جاهلة بأهل النكاح لعدم الخلط بأن رجال يقول عليها فأطست وأصف البكارة فنفى فقول لا  
نسلم أن وصف البكارة صالح للعلية هذا الحكم لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بالصلح له وهو الضم  
وثالثها المانعة في نفس الحكم بأن يقول بعد تسليم جواز الوصف وصلاحه للعلية أنا لا نسلم أن هذا الحكم  
حكم بأن الحكم شيء آخر كقول الشافعية في إثبات تثليث من الراسح أنه ركن في الوضع فليس تثليثه لأوجه  
فالعلة عندهم الركنية والحكم التثليث فنحن نقول لا نسلم أن الحكم هو التثليث بل الأكمل بعده لم يفرق ظاهراً  
استوعب لأوجه في الفرض صير الأكمل إلى تثليث غرضه لما لم يستوعب الراسح في الحكم لأن فرض المصلحة  
يع الراسح عندنا وصح الشعرة عندهم صير الأكمل إلى التثليث لا الاستيعاب لأن التثليث فيكون الزينة معدومة  
التثليث ورابعها المانعة في نسبتها إلى الوصف بأن يقول بعد تسليم صحة الوصف صلاحه للعلية  
الحكم لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر كما تقول في المسئلة المذكورة لا نسلم أن  
التثليث في الفعل منسوب إلى الركنية بأن تكون هي علت التثليث بدليل الانقراض بالقيام والقرارة فاقول كان  
في الصلوة ولا يسن تثليثها وبالمنقضة والاستثناء في غير الصلوة حيث يسن تثليثها وأما الإساءة  
بركنين إلى الوضوء وأما فساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه أياً عن الحكم ومقتضى الصدق بأن يثبت  
أوامعاً كونه علة لتقيض هذا الحكم فإذا الأمر على الاستدلال هذا السؤال يضطر إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان  
الملائمة والتأثير في القياس فمثل تعليلهم أي تعليل الشافعية لا يجاب بالفرقة بإسلام أحد الزوجين  
فأنهم قالوا لا نسلم أحد الزوجين فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع افرقة بمجرّد الإسلام من غير  
توقف على قضاء للمنفقة وانقضاء العدة كمرّة أحدها وإن كانت مدخولاً بها فبعد مضى

الزوجين لا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما فانه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق والردة لا تصلح عفواً واما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتميم انها طهارتان فكيف فترقان في النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب ثلث حيض فقد جعلوا الاسلام علة الفرقة ونحن نقول هذا في وضعه فاسد فان الاسلام لا يصلح ان يكون علة الفرقة لانه عرف عامماً للحقوق لا رافعاً لها فينبغي ان يعرضه الاسلام على الآخر فان اسلمه بقي النكاح بينهما كما كان ولا تصانف الفرقة الى الابله لا الى الاسلام والابله لا يصلح ان يكون علة الفرقة ولا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما عطف على ايجاب الفرقة اي ومثل تعليمهم لبقاء النكاح ثم اذا ارتداد واحد الزوجين والعياذ بالله العظيم فان كانت المرأة غير مدخول بها انتقم الفرقة في الحال اتفاقاً ولو كانت مدخولاً بها قلنا عند مخالفاً للشافعية فعندهم لا تنعم الفرقة حتى تنقض عدتها فتعليمهم لبقاء النكاح وقت ارتداد احدهما الى انقضائه العدة بان هذا فرقة زوجت بسبب طاري على النكاح غير مناف لاياء وهو الردة فوجب ان يتاحل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاسد في وضعه لانه تعليل لبقاء الشيء مع ما ينافيه وهو الارتداد فانه مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس المآل جميعاً والنكاح مبني على العصمة ولما كان الحكم يضاف الى الحادث ابدى الى اخر الاوصاف وجوداً وفعالاً فمن فيه الردة حطرت اسبغ الفرقة قتلى الردة فلذا ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرقة من غير توقف الى انقضاء العدة ولا يذهب الى النكاح ان الشافعية يجعلون الارتداد علة لبقاء النكاح ولهذا قال المصنف مع ارتداد واحد هما لا بسبب ارتداد واحد منهما فانه اي تعليمهم في صورتين فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق في الصورة الاولى والردة لا تصلح عفواً في الصورة الثانية فانه لو ابيقت النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفواً اي في حكم المعدم ليكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل عفواً في حق الناحي والردة لكونها غاية القبح لا تصلح ان تكون معفوة واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف للذي ادعى كونه علة سواء كان التغلف لما نفع او لغير ما نفع هذا عند من لم يجوز تخصيصاً لعلنا اذا التخصيص مناقضة عند من وعنده من جوزه هي تخلف الحكم عن العلة التي ادعى كونها علة لما نفع فان كان التغلف لما نفع لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عند اهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة فهي ماردة عندهم للمنع فمثل قولهم اي قول الشافعية في اشتراط النية في الوضوء والتميم انها طهارتان فكيف فترقان في النية اي لا تغترقان في النية فان كانت النية شرطاً في التيمم يجب ان تكون شرطاً في الوضوء ايضا لانها طهارتان مساويان فكيف تشترط في احدهما ولا تشترط في الاخر فاجبنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجب المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكى  
لان لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيتم في شرط النية ليحقق التعبد فهذه  
الوجه تلجى اصحاب لظرد الى القول بالتأثير واما العلل المؤثرة فليس  
للسائل فيها بعد المانع الا المعارضة لانها لا تتحمل المناقضة وفساد  
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغي ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة  
النية هي الطهارة كما قلتم فلم يختلف عنها الحكم ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النجاسة  
متخلف بالاتفاق فلا بد ان يضطر الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير واليه اشار المصنف بقوله  
فيضطر الى بيان وجب المسئلة الى المعنى الذي يبين الفرق بينه وبين النية وهو ان الوضوء تطهير حكى  
ان تعبدى غير معقول لانه لا يعقل في محل النجاسة فلا كان امر تعبدى فان كان كالتيتم في شرط النية  
ليحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب البدن عن النجاسة فانه  
طهارة حقيقية وازالة النجاسة حقيقة وهو معقول لا يحتاج الى النية فالحصل ان علة النية الطهارة الحقيقية  
لا مطلق الطهارة فالحكم الذي هو النية هالم يتخلف عن العلة وهي الطهارة الحقيقية كالتيتم الوضوء مثله  
في كونه طهارة حقيقية فتقول بل جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة من البدن كله فينجس  
بمخرج النجس الى نجس كان فهذا المعقول فكان القياس بان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس  
الذي كان اقل خروجا بقى الحكم فيه على قياس كالمغنى واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقصر فيه على غسل الاضلاع  
الاربعة التي هي اصول البدن في المحل دون وقوع الاثام منه فعا الحرج لان غسل كل البدن بكثرة حرجا  
عظيما اذ لا تقتصر على الاعضاء الاربعة غير معقول الوضوء ليس هذا الاقتضاه حتى يعد امر غير معقول فيحتاج  
الى النية واما نجاسة البدن بمخرج النجس ازالة الماء فانها معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيمم فان التراب  
فيه ملوث ونفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية فيه فهذا الوجه الاربعة اذ اوردت على الحل الخيرية  
تلجى اصحاب الحرج الى القول بالتأثير لكي يحصل لهم التخلص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانع  
الا المعارضة فيها اشارة الى انه تجرى فيها المانعة وما قبلها وهو العقل بموجب العلة ولا يجزى فيها بعد المانع  
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة لانها لا تتحمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر  
اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فكما ان الكتاب والسنة والاجماع لا يتحمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل  
الثابتة بكل واحد من الكتاب السنة والاجماع لا يتحملها مثال ما ظهر اثره بالكتاب كالحاج من البدن فانه علة

لكنه اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير  
السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه  
ما اذ المرسل فندفعها ولا بالوصف وهوانه ليس بخارج لان تحت كل جلدة  
رطوبة وفي كل عرق دما فاذا ازال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت  
بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

للمحدث فظهر تأثيره في المحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تأثيره بالثبوت  
كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سورسواكن البيوت فانه ظهر تأثيره مرة في سور الحرة بقوله عليه السلام انها  
من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تأثيره بالاجماع كالانقلاب فانه علة لعدم قطع يد السارق في  
المرة الثالثة في تقويت جنس المنفعة على الكمال فحصل السرقة فاعترض زجر الامتناع بالاجماع فلو قطع يد  
في المرة الثالثة لزم الانقلاب المنوع اجماعا فذلك العلة لا تحمل فساد الوضوء اصلا بل لا تصح علة لانه ظهرت  
علته هامة من الكتكبي السنة والاجماع واما المناقضة فانها نتيجة عليها صورة وان لم يتجده حقيقة واليد اشار بقوله

لكنه اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة وهي التي نعم بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم  
ثم بالعرض والتفصيل ياتي انظره فبعض التعرض يد فم بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام  
الاربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالحاجز  
الغني علة للمحدث وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اي

على تعليله هذا بالنقض من قبل الشافعي ما اذ المرسل اي لم يتجاوز الخارج فانه نجس خارج وليس بمحدث  
فقد تخلف الحكم وهو المحدث عن هذه العلة وهي الخارج النجس فندفعها ولا بالوصف اي يندفع هذا التقصير  
بالطريقين الاول بعدم الوصف وهوانه ليس بخارج لا تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا  
زال الجلد اى فارق مكانه كان صارا للدم وغوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذي هو علة للمحدث  
ليس بموجود في مادة التخلف فان العلة هي الخارج النجس والم يرسل ليس بخارج بل هو ياد ثم بالمعنى الثابت  
بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان بثبوته بالوصف بالدلالة بسبب  
هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا المر لوجوده في ذلك المعنى لم يكن علة فاذا المر لوجبه لعله  
يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم ان وصف الخردج موجود لكنه لم يوجد فيه الحق الذي كان سببه  
علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه ينزل بجزء النجس الطهارة الحاصلة للبدن بكملة فنجب  
اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل بدن كله ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الاعضاء

في النقض والارجاء على هذه المسألة

فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزئ وهذا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدام الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل قد دفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالعرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا اُلزم صار عفو القيام الوقت فكذلك هو هناك المعارضة في نوعان معارضة فيها مناقضة

وقت الصلوة

الاربعون فاعالجرح فيلبي سبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف هو الخارج النجس حجة عليه من حيث ان وجوب تطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي ما يخرج منه لا ما يكون من خارج فان النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط لا يحتمل الوصف بالتجزئ فلا وجوب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل بدن لا حاله وهذا اي في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدام الحكم لعدم العلة فكانه لم يوجد الجرح لعدم المعنى المذكور فلم يوجد بالحكم وهو الحدث لان العلة موجود والحكم متعلق كما قال المحقق ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه فاذا لم يسئل في الحاصل يورد علينا من جانبنا لشافعي في المثال المذكور نقضان الاول ما دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس بحثنا نقض للوضوء ادم الوقت موجود ان دفع بالحكم اي ندفع بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول بالحكم المطلوب ليس يتخلف عن العلة وهذا الطريق قسم ثالث والفقهاء الاولان مردو كهما والرابع سيحى ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعني لا نسلم ان ما يخرج من الجرح السائل ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكم الضرورة الى ما بعد خروجه الوقت ولهذا يلزم الوضوء لك الحدث بعد خروجه الوقت وبالعرض عطف على قوله بالحكم اي ندفع ثانياً بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الدم والبول والحق الفخرج بالاصل وذلك محلصل اليه اشارة بقوله وذلك البول الذي جعلناه اصلا لحدث فاذا اُلزم صار عفو القيام الوقت في صورة سلس البول فكذلك هو هنا يعني الدم كان حدثا فاذا اُلزم صار عفو فحصل لتساوي بين البول لغرض عليه الدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسبب الدم عفو الكبول وهذا قسم رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال والمعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه المحقق فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني في نوعان النوع الاول معارضة فيها مناقضة فمن حيث

وقت الصلوة

ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ياخوذ من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهما الكفار جنس يجعل بكرهم مائة فيرجم ثيبرهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجعل بكرهم مائة لانه يرجم ثيبرهم قلنا احتمال الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس والثاني قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهدا له

تدل على نقض مدعى المعلل تسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصح دليلا بل صار دليلا للنقض تسمى مناقضة تخلل في الدليل ولما كان المعارضة اصلا فيه والنقض ذهنيا لان النقص القصد لا يرد على الدليل المؤثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة والنوع الثاني معارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب اى على القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب تغير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها بان يجعل المعلول علة والعلة معلولا مثلا على مثال قلب الاناء وهوى القلب الصحيح فوهان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة تكونها اصلا كانت اعلى من الحكم والحكم لو كانت تبا كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه وكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم اخر فيتم عنه الفرع ولما اذا كانت العلة وصفا محضا فلا يقبل هذا النوع مثل قولهما اى الشافعية الكفار جنس يجعل بكرهم مائة فيرجم ثيبرهم كالمسلمين والحاصل ان عندنا الاسلام ليس بشرط الاصل فكما ان المحصنين من المسلمين يرجون وغير المحصنين يجعلون فكذا الكفار يجب ان يرجم المحصنون منهم ويجعل غيرهم فجعلوا اجد المائة علة لرجم الثيبر بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان فالكفار كلهم غير محصنين فليس عليهم الا الجدل بكرهم و ثيبرهم فيه سواء عرضناهم بالقلب قلنا المسلمون انما يجعل بكرهم مائة لانه يرجم ثيبرهم اعنى لانهم الجدل علة للرجم في المسلمين حتى يقال ان الجدل يوجد في شيء ككفار فيرجم لرجم ثيبرهم ايضا بل لا بل بالعكس وهوان الرجم علة لجدل المائة في المسلمين فلما احتل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس فذهن القلب معارضة صورة حيث عال لسائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذي اوجبه للمعلل وهو يرجم ثيبرهم وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم بانه لا يصلح علة والنوع الثاني من القلب قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهدا له

وهو ما خوذ من قلب الجواب فانه كان ظهرو اليك فصار وجهه اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتردى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا تعيين قبل الشروع

اي للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ما خوذ من قلب الجواب الجواب بالقسم والكرتوشه دان والجواب اذ اقلب يجعل ظاهرا باطنا وباطنه ظاهرا فانه النصير للشأن او للوصف وهذا الوجه كان ظهرو اى ظهر الوطف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج منك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحتاجه ويقابله فاذا اقلب بعده فصل وجهي اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحتاجك عن خصمك خذ اذا ابرء من كان الخطاب للمعلل فان يراد السائل كان معناه كان ظهور الوصف اليك ايها السائل حيث كان معرضا عنك كمن يذهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه فخر كان الوصف شاهدا عليك فاذا اقلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل فخر صار شاهدا على المعلل فخذ القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف عدوى النعم وفيه مناعة من حيث ان دليله لم يبدل على مداه واهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب الا ان كانا لا بوصف زائد فيه تفسير للاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف للمعلل يكن في ذلك الوصف تفسير وقدر الوصف الاول لانه تعديله فاندفع ما يتوهم وورده من ان القلب لا يفتق الا بتعليق المحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق المحكم بعلتنا اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فاذا قال هذا الزيادة تفسير للوصف الاول لا تغير له فاندفع مثالا اى هذا النوع من القلب قولهم اى الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتردى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعيين فعارضناهم بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه من جانبنا لشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعيين واحد فكذا اصر رمضان فمساويان في ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع في الصوم وهذا اى صوم رمضان تعيين قبل الشروع من جانبنا لشارع حيث قال اذا استلم شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان اقضاء مساويان فانه لا يحتاج الى تعيين اخر بعد تعيين لكن الصوم

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثال قولهم هذه عبادة لا  
يمضى في فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان  
كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشرع كالوضوء

فسادها

لما كان متعينا من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعيين  
العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعي قالوا يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان واستدلوا عليه  
بانه صوم فرض كصوم القضاء فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجبه الفرضية فكذلك يجب تعيين صوم  
رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعين وقاسوا على صوم القضاء فعارضناه بالقلب وجعلنا علة  
عدم التعين ما جعلوه علة للتعين وهو الفرضية ولما اجمعه المحققون الفرضية ولم يبين ان الفرضية  
علة للتعين قبل التعين اوبعد ففسرنا الفرضية التي كان وصفا شاهد المهور ذنا في القلب لفظ  
بعدم تعيينه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج الى تعيين آخر وصوم رمضان متعين بتعين  
الشارع قبل الشروع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشروع فكما ان صوم القضاء بعد تعيين  
العبد لا يحتاج الى تعيين آخر فكذلك اصوم رمضان تعيينه من جانب الشارع لا يحتاج الى تعيين آخر وهو  
تعيين العبد فوصف الفرضية كان شاهدا للمهم حيث كان علة للتعين واقترناه في القلب وقلنا هاهنا  
الوصف متعين لا يحتاج الى تعيين آخر صار شاهدا لنا وفي هذا التفسير ليس تنبيه الوصف بل تقريره و  
تفسيره وقد تقلب لعله من وجه آخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلبا لتسوية وهو ضعيف  
بل فاسد مثاله قولهم اى اصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشرع ولا تقضى بانسائها  
عندهم هذه اى النوافل عبادة لا يعمضى في فاسدها اى اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصل  
لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه يجب بالشرع لان المصطفى يجب فيه بعد الفساد فوجب ان لا يلزم بالشرع  
كالوضوء فاصحاب الشافعي جعل علة عدم اللزوم في النوافل عدم الامضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء  
حيث لا يعمضى في فسادها فقالوا كما ان الوضوء لا يلزم بالشرع لعدم الامضاء في الفساد كذلك النوافل لا تجب  
بالشرع لعدم الامضاء في الفساد فيقال لهم في الجواب لما كان كذلك اى لما كانت هذه النوافل اقمضى في  
فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يعمضى في فسادها وجب ان يستوى في اى فيلزم من العادة ان لا يعمضى في النذر والشرع  
الشرع كالوضوء اى كما يستوى عمل النذر والشرع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بها والوضوء كان ههنا ماصلا و  
مقيسا عليه كذلك يجب ان يستوى عمل النذر والشرع في الفرع وهو النوافل كما لا يستواء في النوافل لا يمكن ان يكون  
بعد المثل ان النوافل بالنذر تراجم بالاجماع فوجب ان تجب بالشرع ايضا لتحقيق الاستواء فيها فالوصف

فسادها



وهو ضعيف من وجوه القلب لأنه لما جاء بحكمه أخذت المناقضة ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه و سقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس وإلها المعارضة الخالصة فنوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح

الذي جعله أصحها لما شافى علت عدم اللزوم وهو عدم الأمضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشريعة فكان قلبا من هذا الوجه وهو أن هذا النوع من القلب ضعیف من وجه القلب من وجهين أحدهما ما بينه المصم بقوله لأنه لما جاء بحكم آخرى لما جاء السائل بحكمه آخر وهو التسوية وهو ليس بمنافض للحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشريعة لأن المستدل لم ينف التسوية لكون إثباتها من مقتضائهما ذهبت المناقضة التي هي شرط لصحة القلب والثاني ما بينه المصم في هذا القول ولأن

المقصود من الكلام معناه ولا ينظر في اللفاظ والاستواء الذي اثبتته الخصم بالعلة المذكورة يختلف في  
الماضي اذا استواء بين النذر والشرع في الاصل الى الوضوء باعتبار عدم الالتزام فان الوضوء كما لا يلزم  
بالتنذر لا يلزم بالشرع ايضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفي الفرع اي الزايف باعتبار الالتزام فعلى هذا  
هو ثبوت واليه اشار بقوله ثبوت من وجوه سقوط من وجوه التقليل فان الاستواء في الاصل  
باعتبار عدم الالتزام وفي الفرع باعتبار الالتزام وذلك اي اختلاف الاستواء في الاصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً  
مبطل للقياس اي قياس المعارض بالتقليل من شروط القياس ان يتعدى الحكم من الاصل الى  
الفرع بعينه اي بلا تفاوت وهو هنا منتف اذا استواء الذي في الاصل متضاد للاستواء الذي اثبتته  
المعارض في الفرع اذ في الاول سقوط وفي الثاني ثبوت وان شارك احدهما الآخر في الاسم اي في اسم  
الاستواء لانه لا اعتبار باللفاظ وانما المقصود المعنى وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد  
صريح فكيف يصح القياس اما المعارضة الخاصة عن معنى المناقضة واهل المناظرة يسمونها بالمعارضة  
بالغير فوعان احد هما في حكم الفرع بان يقول المعترض لتأويل يدل على خلاف حكم الذي اثبتته  
في القياس لها خمسة اقسام كما بدأ كورة بالتفصيل في المطولات ولما عرض المصنف ذكرها فانسب  
لنا الاعراض وهو عجيبة لما فيه من الازنات حكم مخالف للحكم الاول باثبات علة اخرى في ذلك المحل اجبته  
مثاله ما اذا قال شاذي ان المسح ركن في الوضوء فيسنتي شاذي كالفعل فنقول في المعارضة للمح في اللز  
مسح فلا يسن تنبيه كسهم الخاف بوجوه لركنية علة للتثليث وقاس على غسل الاعضاء المفروضة ونحن  
ثبتنا حكماً مخالفاً لما اثبتته الشاذي وهو عدم تثليث المسح باثبات علة اخرى وهي المسح قسماً على الخف فكلاً

والثاني في عدم الأصل وذلك باطل لعدم حكمة الفساد لو افاد تعديته لانه  
لا اتصال له بموضوع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة في عدم العلة  
لا يجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذا ذكره  
على سبيل الممانعة لقولهم في اعتناق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرتهن  
لا يثبت التثليث فيه لا يثبت في الراس لان المسموع الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما والنوع الثاني  
معارضة في علة الأصل أي المقيس عليه ومثبت بالمفارقة بيان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في  
المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها مشروطة بالمطولات مثاله ما اذا علمنا في بيع  
الخبز بانه موزون قول مجتهد لا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب الفضة فيعارضه الشافعي بان العلة  
في الأصل على الذهب الفضة ليست ما علت وهو انما لا يخلو اما ان ثبت المعارض في مقابلة علة المستدل علة متعديّة كما اذا  
علمنا في حرمة بيع الجنس بالجنس متفاضلا بالكيل والجنس كالحطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت  
عليه اخرى وعلى الاقتيات واذا ذكره في تعدية توجد في غير الحطة والشعير كالزهر والذخ ويقول تلك العلة  
لا توجد في الجنس فلا يحرم البيع متفاضلا وعلة غير متعديّة كما ثبت الشافعي في الذهب والفضة علة  
اخرى وهي الثمنية وتلك غير متعديّة كما توجد في الذهب الفضة فعلى الثاني لا يصح تعديله في المعارضة  
لعدم حكمه اذ حكم التعديل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعديّة يفسد التعديل لعدم حصول  
الفرع منه وعلى الاول التعديل ايضا فاسد واليه اشار بقوله وفساده لو افاد تعديته وبين وجه الفساد  
بقوله لا اتصال له بموضوع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة في عدم العلة لا يجب عدم الحكم  
والجاهل ان المعارضة لا تعلق لها بالنزاع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة في عدم العلة لا يجب  
عدم الحكم اذا حكم ثبت به على شق فعدم فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهي تكفي ولما كان المعارضة في  
علة المستدل فاسطحاذا اكثر من قلعة بعد ان تلك المعارضة يكون تلك المعارضة مقبولة اذا  
اوردت هذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح في الأصل أي في وضعه واصل جوهره يذكر على سبيل  
المفارقة التي هي باطلة عند الأصوليين فاذا ذكره على سبيل الممانعة التي هي طريق مقبول عند من يخرج  
ذلك الكلام من حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه جميعا لقولهم أي اصحاب  
الشافعي في اعتناق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا يقطن اعتناقه اذا كان معصرا ولهم  
قولان في الموسر وذلك لانه أي الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن

بالابطال فكان مراد كالباع فقالوا ليس هذا كالباع لانه يحتمل الفسخ بخلاف  
العقود والوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم  
الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل صلا ما لا يحتمل  
الفسخ فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو  
عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا

بالتحقيق

بالابطال فكان مراد كالباع فكذا لا يغذي بيع العبد الموهون لا يغني اعتاقه والعلة المشتركة بينهما  
تصرف يلاق حق المرهن بالابطال فقالوا في جوابه اعلم ان المعارضة في علة الاصل سميت بالمعارضة لانه  
ان السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهي فاسدة عند اكثر من جزئ تلك المعارضة منا  
قال في جوابه ليس هذا اى الاعتاق كالباع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العقد فانه لا يحتمل  
الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعقد فعلة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه  
العلة لا توجد في الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه  
لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحقان يورجى على سبيل الممانعة ليكون  
مقبولا ومسموعا واليه اشأ بقوله والوجه فيه ان يقول مسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون  
تغييره وحكم الاصل هو البيع ههنا وقف اى توقف ما يحتمل الرد في الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت  
في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى البطلان كلياً ما لا يحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والمأصل  
لا تسلمون قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العقد وحكم الاصل هو التوقف لان بيع  
الرهن موقوف على اجازة المرهن لانه باطل فاسد في نفسه فهذا الحكم لا يوجد في الفرع فان العقد لا  
يتوقف على اجازة المرهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعل قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما  
اثبتتم ان هذا الحكم فاسد في الفرع اثبتتم حكماً آخر وهو البطلان فعلقتم ان الفرع هو العقد وبطل هذا الحكم  
حكمه بدلا من تعدل الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لو لم يكن موجودا فيه فكيف تعذر منه ان الفرع قبل هذا لا  
تغير حكم الاصل ولما مرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان فيها فقال فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة

له وانما جعلنا  
علة عدم جواز  
البيع كونه محتملا  
للفسخ لان حق  
المرتن فيه بان  
حيث يبيع البيع  
من الغنازير ولا  
يحق فانه مد  
من ابدى على  
ولا يمكن للمرهن  
التي من نفاذه  
٢٣

كان السبيل فيه اى المعارضة وضرب المذكر باعتبار المصدر والترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الآخر  
بجيت تدفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح تدفع بمعارضة السائل وبشيت دعوى المستدل بلا ريب  
فان لم يأت بمعارضته قط والسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا  
فان قيل فضل احد المثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يعمر تفسير الترجيح

في

حقى قالوا ان القياس لا يترجم بقياس آخر وكذلك الكتاب والسنة وانما  
يترجم البعض على البعض بقوة فيه وكذلك صاحب الجملحات لا يترجم  
على صاحب جراحة واحدة

بالترجمان فان الاول هو المصدر والثاني هو المحاصل بالمصدر او قول توجيه الكلام على وجهين الاول على  
حذف المضاف من فضله على المثلين فقد ير الكلام هو عبارة عن بيان فضل حد المثلين على الآخر  
الثاني المراد من الترجيم الترجمان فقد ير الكلام وهو اى الترجمان عبارة الفهم ومعنى قوله وصفان لا يكون  
ذلك الشيء الذى يقيم به الترجيم دليلا مستقلا بل معنى فى الدليل حتى قالوا ان القياس لا يترجم بقياس  
آخر ثالث يؤيده فانه يكون ح فى جانب قياس وفى جانب آخر قياسان كما لا يترجم شهادة اربعة على  
شهادة شاهدين لان مدار الترجيم على وصف زائد حتى يترجم شهادة عادل على شهادة فاسق لا على  
زيادة مستقلة فلو ترجم قياس بانضمام قياس آخر اليه يلزم هذا النقص لو كان احدا لقياسين قويا و  
الاخر ضعيفا فترجم القوى على الضعيف بزيادة وصف القوة وكذلك الكتاب والسنة حتى لا يترجم  
على ايتيائية ثالثة تؤيد بها وكذلك الحديث لا يترجم على حديث يعارضه حديث ثالث يؤيده وانما  
يترجم البعض على البعض بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقديا على القياس لمجلى الفاسد لا ثرو  
الكتاب الذى هو محكم قطعى مقدما على ما هو ظرف والحديث المشهور مقدما على الخبر الواحد وكذلك صاحب الجملحات  
لا يترجم على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جرحا واحدا صالحا للقتل خطأ وجرحه اخر جراحات  
متعددة كذلك ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء ولا يترجم صاحب الجراحات المتعددة على  
صاحب جراحة واحدة بان يجعل دية واحدة او زائدة على دية كل جراحة من جراحات متعلقة تامة تصلح  
معارضة جراحات صاحب واحدة فلم يكن مصفا فلا يقيم بها الترجيم نعم لو كانت جراحة احدهما اقوى من الاخر  
ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والاخر جرحا فبقتة فكان القاتل هو الجازا اذ لا يتصور البقاء بعد  
الوقية بخلاف المياد فترجم ف اعلموا ارشدك الله تعالى هذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين  
من انه لا يقيم الترجيم بكثرة الأدلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي  
الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يعارض الا دليلا واحدا من جنسه فيما تظان بالتعارض فيقوى الدليل  
الاخر سلما عن المعارضة فيقيم به الترجيم لان المقصود من الترجيم قوة الظن الصادر من احدي  
الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن فى الدليل الذى عاضده دليل اخر مثله انما الحكم  
فيترجم على الاخر بالامرية ودليل الفريق الاول هو ان الشيء انما يتنزه بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام

ف

والذي يقع به الترجيح أربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجّة فمما أقوى  
كان اولى لفضل في وصف الحجّة على مثال الاستقسان في معارضة القياس  
والترجيم بقوة ثباته على الحكم المشهود به لقولنا في مسم الراس انه مسم لان ثابت  
في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال  
دون التكرار فاما اثر المسم في التخفيف فلا زمني في كل ما لا يعقل تطهيراً كالتيه ونحوه

مثله اليه كما ترى في المحسوسات وهذا لان الوصف لا يتقوم بنفسه فلا يوجد الا بتبعه فيقوى به  
الموصوف الذي قام به هذا الوصف واما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به التعميم  
فيكون كل واحد معارض للدليل الذي اوجبه الحكم على خلافه فيسقط الكل بالتعارض في تمامها  
فقال بعضهم اذا تعارض نصان ترجح احدهما لقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان  
يمزجنا الوصف للنص الذي يوافقونه اعماله فيصلح مرجحاً وقال الآخرون لا يصح وهذا هو الصحيح لان  
القياس وان لم يعتد في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالاوصاف من  
الترجيم انما يقع بها كما علمت انفاً والذي اى المعنى الذي يقع به الترجيم اى ترجيم احدهما لقياس على الآخر  
على وجه الصحة اربعة الاول الترجيم بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجّة الامر مستقل بنفسه لا يوجد  
تبعاً لغيره فمما أقوى الاثر كان الاحتجاج بأولى لفضل في وصفه الحجّة وصفه هو الاثر فلو قوى حصل  
فيه فضل وزيادة وهي القوة على مثاله لا استقلال في معارضة القياس فانه لا يكون الاثر في الاستقلال أقوى  
يرجح على القياس وان كان مؤثراً وكذا عكسه والثاني الترجيم بقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به  
ان يكون وصفه محل القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصفه لقياس الآخر لقولنا في مسم الراس انه مسم  
فلا يسن تكراره فالحكم للمشهود به هنا عدم تكرر المسم وعلتنا المسم فهذا الوصف الزم لا يثبت على الحكم  
لانما ثبت اى له زيادة تأثير في دلالة التخفيف من قولهم اى الشافعية انما يكتفى في دلالة التكرار فان  
اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسم في التخفيف فلا زمني في كل ما لا يعقل تطهيراً  
كالتيه ونحوه والحاصل ان اصحاب الشافعي يقولون يسن تكرر مسم الراس وعندنا لا يسن فجعلنا  
الشافعي عمدة التكرار الركنية ونحن جعلنا علة عدم التكرار الذي هو التخفيف المسم فحقى نقول لهم وصفكم  
وهو الركنية ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار لان هذا الوصف عام يشمل اركان الرضوخ والصلوة وغيرها  
وهي لا تجب سنة التكرار في غير الرضوخ من قضية الزك في الصلوة اتماماً بالاكمال دون التكرار كما لم يشرع تكرر  
قيام الركوع والسجود الاكمال لما السجدة تكرر اها ليس من باب التكيل بل كل بعد ذكر من ملحوظة في لا يجوز والصلوة

له فائز  
بالزم ان يكون  
اشارة لا عدل  
راعى على معادل  
لان اثره أقوى  
فيقال لا لا سلم  
الاختلاف بعد ذلك  
بازيادته لتمام  
فليس بالاراء  
متفاوتة بعضها  
قوى بعض لان  
اثره مضبوط لا يتعد  
وهو لا يجاب  
من الكبار وغيرهم  
سرا على معناه  
ص

والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم

تري في التيمم ومع الحنف في الجواز قصر في وصف الحركتين المذكورتين واحتراز قبول كل ما لا يعقل تظهيراً عن الاستحسان بقوله فانه سمى شرع فيه التكرار اذا زالت الغفلة بتكرار اسم الجازة معقول واثبات الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصل احدهما للاخر اصلان او اصول كوصف الحركتين في مسئلة الثلث فانه يشهد بجهة اصول ثلثة مثل اسم الحنف الجبيرة والتيمم لم يشهد لوصف الحركتين هو الركنية لا اصل واحد وهو الغسل لم يتوجه وصفنا عليه المراد بالاصل المقيس عليه كما علمت من المثال فثبت ان عدم الترجيح عند الجمهور صحيح لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معي هم الوصفان في جهة كل وصف لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف من وجوه اخرى واذكر ان من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صحت الترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرخا في الخبر والخبر لا ترجح بكثرة الرخا على ما هو في هذا الا انه من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل بمنزلة شهادة كل علة علمية فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية او كثرة وجه الشبهة في فان هذا لاها لا تصلح للترجيح وهذه الوجوه الثلاثة ترجيح الى معنى واحد هو الترجيم بقوة تأثير الوصف ولكن تعدت باختلاف الجهات فان الترجيم في الاول النظر الى نفس الوصف في الثالث بالنظر الى الحكم وفي الثالث بالنظر الى اصل تنفكر في هذه المقام فانه من مزايا الاقدم والاربع الترجيم بالعدم اي عدم الحكم عند عدم ملى عدم الوصف يسمى هذا بالعكس والطردان يوجب الحكم عند جواز الوصف فالوصف الذي يطردان يوجب الحكم عند وجوده وينعكس عند هذا عند عدمه وادرج من الوصف الذي يطردان يوجب الحكم عند جواز الوصف ولا ينعكس بان لا ينعكس عند انعدامه مثله قولنا في اسم الرمان من في الوضوء فلا ينعكس في انعدام الوصف ينعكس الى قولنا ما لا يكون ميماً في عين ثلثة كغسل الوجه ونحوه بخلافه هذا الركنية فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا ينعكس في انعدامه مثله قولنا في الوضوء فلا ينعكس في انعدام الوضوء في الركوع والسجود في الصلوة انما ليست بركن في الوضوء وفي الصلوة ومع هذا ينعكس في انعدام الوضوء من الترجيم في عدمه لان عدم الحكم عند عدم الوضوء دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيم لان العدم لا يتعلق به حكم لان العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلهذا الرأفة رتبهم من الاقسام الثلاثة كان راجحاً عليه قال بعض المتأخرين لا عيرة لان العدم لا يتعلق به شئ فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدم مكان او ضمن لصحة واذا تعارض  
ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمة بالذات  
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل وعلى هذا

بشيء والرجحان انما يحصل بامر موجود في دفع المصير هذا الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم  
عدم عند عدم مكان او ضمن لصحة لان الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه او ضمن  
من الذي لا ينعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقة ونسب المعنى الى الاختصاص المستفاد  
من عدم الحكم عند انعدامه لان كان اضافته بحسب لظاهر الى العدم ولهذا ايضا هذا القسم اعلم  
انما يقيم التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجه الترجيح بان يكون لكل من  
القياسين ترجيح من وجبه وهو اى التعارض بين الترجيحين على ثلاثة اقسام لانه لا يخلو من ان  
يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احد هما بمعنى راجع الى الذات و  
الاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين راي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى  
الذات والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الحال يطلب الترجيح بقوة المعاني ان امكن والا  
بقي التعارض وتحقق التساقط وفي القسم الثالث اى التعارض بين الترجيحين احدهما بحسب  
معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال كان الترجيح بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من  
الترجيم الذي بحسب معنى راجع الى الحال واليما شارك المصير بقوله واذا تعارض ضربا ترجيح بان يكون  
لكل واحد من القياسين التعارضين ترجيح فاحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والاخر  
بحسب معنى في الحال فخر كان الرجحان بالذات احق منه اى من الرجحان الحاصل بالحال  
والحاصل ان الترجيح بحسب الوصف الذات احق من الترجيح بحسب الوصف العارض لان  
الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة لى الذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح  
مبطلا للاصل من حيث هو اصل اقول فيه نظرا لان المتكلم من قوله لان الحال ثم ترجيح الذات  
على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام في وصفين احدهما وصف ذاتي والاخر وصف عارض  
كما يدل على سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات و  
يوجد الذات بغيره والوصف الذاتى لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيم الوصف الذى  
لا يوجد الذات بدونه ولا ينفك عنه على الوصف الذى ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهرا  
على هذا الاصل وهوان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الوصف العارض

قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار لا نذكر في احد يتعلق  
بالعزيمة فاذا وجد في البعض من البعض تعارضاً فرجحنا بالكثرة لا بد من باب  
الوجود وان ترجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات لا نترجم بمعنى في الحال فصل  
ثم جلة ما ثبت بالحجج التي ذكرها سابقاً على باب القياس شيئاً

قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية ثابتة قبل انتصاف النهار الشرقي لا نذكر في صوم رمضان ركن واحد بوحدة  
اعتبارية شرعية حيث لا يقرب يتعلق صحة بالعزيمة والقصد والمراد النية فان الصوم لا يصح بدون النية  
فلا وجدنا العزيمة في البعض من البعض تعارضاً في البعض فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل  
فلا بد من ترجيح احد مما على الاخر فالتأني في رجح الفاسد على الصحيح يصفنا لعبادة فانها وصف يوجب الفساد  
حيث لم توجد بعدم النية فالعبادة وصف عارض لا يفسد كالمعروف لان الامساك بحسب البدنات ليس  
بعبادة بل صلوة يحل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك وقد قلنا الترجيم وصف ذاتي اقوى من  
وصف عارض فرجحنا الصحيح الذي وجد فيه النية بالكثرة اي بكثرة اجزاء الصوم لوقوع النية في اكثر اقسامها  
حيث في قبل انتصاف النهار الترجيم بالكثرة ترجيم بوصف في لان المراد بالوصف لذي ان وصف يقوم بالشيء  
بحسب انما لو بحسب اجزائه والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب اجزائه فتكون صفاء ايتا لا نذكر في الكثرة  
من باب الوجود اي ان وجودي فهو وصف في يقوم بالكثير بحسب اجزائه ويمكن التوجيه بوجه آخر وهو ان  
يرجع الضمير في قوله لا نذكر الى الترجيم بالكثرة كما هو الظاهر في المعنى ورجحنا بعض الصحيح بالكثرة لان هذا  
الترجيم من باب الوجود اي بوصف في لان الوصف لعارض بمنزلة المعد في مقابلة الوصف لذي ان فيصح  
اختصاص الوصف لذي بالوجود ولى هنا ترجيحاً آخر لا نذكر لضيق المقام ولم نترجم بالفساد الباء زائدة احتياطاً  
في باب العبادات والمعنى لا نترجم الفاسد بالعبادة هنا كما نترجم جانباً لفساد في باب ان العبادات للاحتياط فانه  
لذا اجتمع فيها جهة الفساد وجه صحة ترجيح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً فالتأني في الصوم ايضا يرجح الفساد  
الاحتياط وانما لم يقوم جانباً لفساد لا بد من ترجيح الفساد بالعبادة ترجيم بمعنى في الحال اي بوصف عارض  
اذ العبادة في الصوم امر عارض كامل فاتفق في هذا المقام فانه من زواله لا قيام اعلم انه قد سبق ان موضوع علم الامور  
على الملل هي المختار هو الادلة لا نذكر في الاحكام جميعاً انما فرغ المصنف من بحثه في الادلة التي ثبتت الاحكام شرعاً في حاشية  
الاحكام فقال فصل ثم جلة ما ثبت بالحجج التي ذكرها سابقاً على باب القياس شيئاً في بيان قوله الحق  
مذكرها سابقاً على باب القياس يفيد ان القياس لا يثبت شيئاً لانه مظهر لا يثبت فالمعنى  
الادلة الثلاثة اعني الكتاب والسنة واجماع الامة يثبت شيئين احدهما



الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة

الاحكام المشروعة اى التكليفية كالحل والحرم والندب والكره وسائر الوضوح انشاء الله تعالى والثاني ما يتعلق بالاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية فانه يبحث المصنف في القسم الثاني عن السبب العلوي والشرط والعلامة والبحث من ههنا عن القسمين يبحث عن المحكوم به اعني فعل المكلف بعد ذلك يبحث المحكوم عليه هو الملتزم كما سيبين للمف في فصل العقل الاهلية والاثم المعترضة عليها وتلك الامور من خواص المكلف التي يبحث عنها في هذا العلم ووجه الضبط في الحكم والذي هو من صفات فعل المكلف من الوجوب الفرضية والحرمة والكرهية يحتاج الى احكام وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه هو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف وما كان يرد ان الثبوت للاحكام ما يتعلق بالاحكام لما كان هو الادلة الثلاثة لا القياس فلم يأتى البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث ان المصنف بهذا البحث بعد القياس دفعه وقرله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها الاحكام فالحقناها اى هذه الجملة بهذا الباب اى بباب القياس حيث جئ بها بعد القياس لتكون معرفة هذه الجملة وسيلة اليه الى القياس بعد احكام طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه ببيان الفرق بين العلة الموثرة والطرادية وبيان المعارضات والتزجيم والحاصل ان البحث من هذه الجملة تنمى لبحث القياس لان القياس لتدعية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اهدنا بالبحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردها سابقتا تحت شروط القياس وحكمه والعلة الموثرة والطرادية والمعارضات والتزجيم فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغي ان يقدم القياس كاتقدم الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس حجة من حجج الشرع فربما نتبين ان يقدم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة ولانه لما قلنا هذه الجملة تنمى لبحث القياس فاندفع هذا السؤال لان التهمة انما لا يدكر بعد ما هو تنمى له وان كانت معرفة التهمة وسيلة اليه فانهم اما الاحكام فانواع اربعة المراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف الحكم بمعنى الخطاب لعمامة هو الايجاب التحريم ونحوها والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة فهذه التقسيم انما هو لفعل المكلف لا الهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل لنوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية تجاه الله تعالى من حيث الامتنال الامر به ولا رعاية تجاه العبد وقيل ما يتعلق به نعم العام كعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس باعتماد اياها بقلته وكبرية الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وَحُقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد  
الزند واما اجتماعا في حق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى  
ثمانية انواع عبادات خالصة كالایمان والصلوة والزكاة وغوها وعقوبات  
كاملة كالحد ودو عقوبات قاصرة ونسبها الجزية وذلك مثل حرمان الميراث  
بالقتل وحقوق دائرة بين الامر بين وهي الكفارات

وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزنا وارتفاع السيوف فيما بينهم كما انشاهد في زماننا  
من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما نسب الى الله لظهور خطره وعموم نفعه وتطهيره تعالى  
..... وهذا النوع ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حاله بهذا الوجه  
ولا يجتمع التحليل لان الكل سواء في ذلك والنوع الثاني في حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة  
خالصة كمتعة مال الخبز ولهذا اياح بابا خالصة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى  
فيه غالب كحد الزند فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء لما في الله تعالى عن من هتك حرمة العفيف  
الصالح وحق العبد من حيث يزول به عار الزند ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يجزى الارث والعقوبة  
وعند الشافعي حق العبد غالب فيه فيجوز الارث والعقوبة والنوع الرابع ما اجتمع فيه حق العبد فيه غالب  
كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد قروح المجازاة على نفسه ولكن حق العبد  
فيه غالب حيث يجزى الارث والعقوبة فيجوز الاحتياض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول  
عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤنة كالایمان وهو اصل لعبادات حيث لا يصح عبادة به دونه  
والصلوة وهي بعد الايمان افضل لعبادات ولذا قيل انها عماد الدين ومن تركها متعذرا فقد كفر والزكاة  
التي تتعلق بتمتع المال شكر له وغوها كالجهاد والصوم والحج والنوع الثاني عقوبات كاملة كالحد ودو عقوبات  
كاملة كالزجر حيث لا يتجاوز عبادة غالباً والنوع الثالث عقوبات قاصرة في الزجر ونسبها الجزية والحجاء  
قد يطلق على العقوبة كإني قوله تعالى جزاء بما كانوا  
يعملون فلفظ صورة معنى العقوبة تسمى بالحجز ليعمل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان  
الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر عنه ولهذا ائبث بالقتل الخطاء  
ولو كان كاملاً لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الامر بين اي العبادة والعقوبة وهي  
الكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق  
والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لا تخلف لم تجب الا الجزية

وعبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ حتی لا یشرط لہا کمال الاہلیۃ فی صدقۃ الفطر و  
مؤنۃ فیہا معنی القربۃ وهو العشر ولهذا لا یبتدأ علی الکافر وجاز البقاء علیہ  
عند محمدؐ ومؤنۃ فیہا معنی العقوبۃ وهو الخراج ولذلک لا یبتدأ علی المسلم  
وجاز البقاء علیہ وحقی قائم بنفسہ

على افعال عمرت صدورت عن العباد ولم تجب ابتداء كسائر العبادات ولذلک سمیت كفارات لانها استارات  
للذنب ولكن بجمۃ العبادۃ غالبۃ فیہا عندنا الا فی كثرۃ الظہار لانہ منكر من القول وورد الزعم الخامس  
عبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ ای الحنت والشفق وهي فعول من ماتت القوم ماتتہم اذ اعطت مؤنتہم ای ثقلہم  
وقيل هي مفعلة من الاون بمعنى الخمر والعدل لانہ ثقل علی الانسان او من العين وهو التحب الشديد  
والاصح هو الاول كذا فی المغرب والصحاح حتى لا یشرط لہا کمال الاہلیۃ وهو العقل والبلوغ  
نظرا الى معنی المؤمنۃ لان کمال الاہلیۃ انما یشرط لہا عبادۃ محضۃ فی صدقۃ الفطر لجمۃ العبادۃ  
فیہا کونہا لجمۃ الصیام عن اللغو والرفق ولهذا سمیت فی الشرع صدقۃ ویشرط النیت فی ادائها کما  
لا یعم بدن النیت كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها علی الانسان بسبب  
راسل الخیر وكون الراس فیہا مبیأیدل علی ان فیہا معنی المؤمنۃ كالتفقه ولكن لما کان معنی العبادۃ فیہا غالباً  
قلنا عبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ ولهذا لا یجب علی الصبیح الجیون عند فیہا كسائر العبادات واتروم السادس مؤنۃ  
فیہا معنی القربۃ وهو العشر فان فی نفس مؤنتہا الارض التي یزرعہا اذ لم یغفل ارض عن السلطان  
ولكن فیہ معنی العبادۃ حیث لا یجب ابتداء الا علی المسلم ویصرف فی مصارف الزکوۃ الا ان الارض اصل  
والنماء وصف تابع نکان معنی المؤمنۃ فیہا اصلاً ومعنی العبادۃ تبعاً ولهذا ای بسبب ان فیہ معنی القربۃ  
لا یبتدأ علی الکافر کما لا یبتدأ سائر العبادات لانہ لیس باهل للعبادۃ وجاز البقاء علیہ بان ملک الذی  
ارضا عشرۃ المؤمن فیبقی علیہ العشر کما کان عند محمدؐ عتبار المعنی للمؤنۃ فان الکافر اهل المؤمنۃ والنوع  
السابع مؤنۃ فیہا معنی العقوبۃ وهو الخراج فان فی نفس مؤنتہ الارض التي یزرعہا حتی لو منع لکنه السلطان  
منہ الارض یعطہا الآخر ولكن فیہ معنی العقوبۃ ولذلک لا یبتدأ علی المسلم والمسلم لیس باهل للعقوبۃ  
والذل فی الابتداء ولكن لما کان معنی المؤمنۃ فیہا اصلاً والمسلم اهل المؤمنۃ جاز البقاء علیہ حتی لو اشترى مسلم  
من کافر ارض خراج او اسلم الکافر ولم یرض خراجہ یؤخذ الخراج سنۃ وین العشر راعیۃ لمعنی للمؤنۃ والنوع  
الثامن حتی قائم بنفسہ ای ثابت بذاتہ من غیر ان یتعلق بذمت العبد شیء منہ حتی یجب علیہ اداءہ  
بل استبقاؤه الله تعالی لاجل نفسه وتزول السلطان الذی هو خلیفۃ فی الارض اخذہ وقبضہ

وهو خمس الغنائم والمعادن فإن حق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناءً على أن  
الجهاد حقه فصار المصائب به لكلمة لكنه أوجب أربعة أخماسه للغنائم منتهية  
فلم يكن حق الزمان أداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان  
أخذه وقسمته ولهذا يجوز نأصرفه إلى من استحق أربعة أخماس من الغنائم  
بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لأنه على هذا التحقيق لم يصرف من  
الأوساخ والعباد فأما أكثر من أن تخصي وأما القسم الثاني فاربعة  
السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس الغنائم والمعادن فإن حق وجب لله تعالى ثبتاً بنفسه لا حد فيه ثابتاً بنفسه  
أي حال كون ذلك الحق ثابتاً بنفسه من غير تعلقه بشئ من المكلف بناءً على أن الجهاد حقه فأنه اعتراف  
لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصائب به أي الحاصل بالجهاد وهو مال القيمة له كله لكنه أوجب  
اربعة أخماسه للغنائم منتهية بغير استحقاقه فيه فأنهم عبيد له ولا حق للعبدي في ما يعمل لمولاه فلم  
يكن الخمس حق الزمان أداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذي هو خليفته  
في الأرض أخذه وقسمته ولهذا أي لأن المصائب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق  
الطاعة يجوز نأصرفه إلى من استحق اربعة أخماس من الغنائم فإن من الغنائم من يحتاجه يجوز صرف  
المخسر إليه وكذا يجوز صرفه إلى ابنائهم وأبائهم ولو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان أداؤه  
طاعة على الغنائم بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يجب صرفه اليهم كما لا يجوز صرف الزكوة إلى من أداها  
وإن اقتصر واليه أشار بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها إلى من أداها وإن اقتصر وحل  
لبني هاشم لأنه على هذا التحقيق لم يصرف من الأوساخ عطف على قوله يجوز فإن الخمس إذا صار بهذا  
التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصرف من الأوساخ الناس مثل الزكوة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة فأنها  
الاقسام كانت لحقوق الله تعالى وأما حقوق العباد الخاصة لهم فأما أكثر من أن تخصي فغرض من الدين  
وبدال سلطان والمغسوب ملك لمبيع واثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك في المخرج من بين القسم الأول  
وهو الأحكام شرعية في القسم الثاني وهو ما يتعلق بالأحكام فقال أما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط  
والعلامة وجعل الصبغ أن المتعلق أن كان داخل في الشيء فمركب والأفان كان مؤثراً فيه فعملت والأفان كان  
موصولاً إليه فحمله فصبغ الأفان كان توقف الشيء عليه فشرط والأفان علامة ولما كان الركن في الشيء وهو  
الحكم لم يعتبر في متعلقات الأحكام فلم يبق إلا أربعة أقسام والسبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود وإن أسمى

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه

الطريق سبباً لأنه يتوصل به إلى المقصود وفي اصطلاح الأصوليين ما بيننا للمصنف قوله أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً للتوصل إلى الحكم أي مفضياً إلى الحكم في الجملة واحترز عن العلامة فإنها لا تنضی إلى الحكم بل هي دالة عليه عن سبب مجازي فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم كاليمين بأسمه فإنه سبب مجازي للكفارة من غير أن يضاف له وجوب بل هو وجوب الحكم واحترز بهذا القيد عن العلة لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونها مؤثراً فيه ولا وجوداً له لا يضاف له وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط فاحترز بهذا القيد عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً ولا بواسطة ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً كشمته العلة أو سبباً في معنى العلة والكلام في السبب الحقيقي كما عرفتم من قوله السبب الحقيقي واحترز بهذا عن هذين السببين ولما كانا يترجمان السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله لكن يتخلل بينهما أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة إلى السبب المذكور إذ لا تضاف العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سبباً في معنى العلة فيكون سبباً حقيقياً أعلم أن السبب أربعة أقسام سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب كشمته العلة وسبب في معنى العلة وهذا التعرف إنما كان لسبب حقيقي فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الأسباب الثلاثة ولما رأى المصنف الرابع هو عينه السبب المجازي وعدل المجازي من الأقسام ليس مستحقاً قسم السبب بل ما في معنى العلة وإلى ما ليس كذلك وسمى ثانياً سبباً حقيقياً ولما رأى أن اليمين وكذا التخليق سبب الكفارة والمجاز ليس بسبب حقيقي ولا سبباً في معنى العلة قال فلما ألبين ثم أي هذا السبب مجازي وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه من دلالة السارق على مال رجل ليسرقه ففرق السارق بدلالته فدلالته سبب السرقة لأنها تنضی إليه من غير أن تكون موجبة له لا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة وهي فعل السارق المتأثر بتلك العلة لا تضاف إلى الدلالة إذ من دلالة لا يلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق بوقفه أسه على تركه السبب يضاف إلى الحكم فالسرقة لا تنضی إلى الدلالة فلا يضمن الدال شيئاً لأنه صاحب سبب محض وآثاره كالدفع المحرم على صيد فلا نسلم أنها سبب بل جارية إذا أكره من يزول بها وإنه بالاحترام التزم الأمان ومن الصيد إنما كان باختلافه من أعين الناس فإذا دل

فان اضيفت الى السبب صار للسبب حكم العلة وذلك مثل قود الدابة وسوقها  
هو سببها لا يتلف بها لكنه في معنى العلة فاما اليمين بالله تعالى فهي سبب  
للكفارة مجازا وكذلك تعليق الطلاق والعناق بالشرط لان ادنى درجات  
السبب ان يكون طريقا واليمين تحقق للبر وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة  
ولا المجازا لكنه يحتمل ان يؤل اليه فهي سبب مجازا

اول ذلك الامر فبعد ان اذلة بعض قيمته كالمودع اذ دل السارق على الوديعة يتضمن لكونه تاركا للحفظ  
المتمم وعلى هذا لا يتضمن من سعى على سلطان ظالم في حق رجل فغرم لسلطان بغير حق ولكن افقشنا تحتها  
التخوف بالظلم بخلبة السعاة في حق الزمان وكثرة الظلم والعدوان فان اضيفت العلة المتعذرة  
بين السبب والحكم الى السبب صار للسبب حكم العلة في اضافة الحكم اليه لان الحكم مضاف الى العلة  
والعلة الى السبب فكان السبب علة العلة فلا يكون سببا حقيقيا حتى لا يضاف اليها الحكم وذلك مثل  
قود المظنة وسوقها هو كل واحد من السوق والقود سبب لما يتلف بهما الى الدابة ويطيهما في حالة السوق  
والقود لكنه اى كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقيا بل سبب في معنى العلة لانه قد تخللت  
العائمين القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى القود والسوق لان الدابة تبقى فعلها مجبور  
بالخصوص فان كانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصلح لان يضاف اليها الحكم فلا بد ان يضاف الى علة العلة  
وهو السبب هذا فيما يرجع الى بدل الحل وهو ضمان الدابة والقيمة وما في ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون  
الحكم مضافا الى علة العلة فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه القصاص ولا الكفارة فلما اليمين بالله تعالى بان  
يقول الله لا فعلن كذا فهي سبب للكفارة مجازا وكذلك كذا في اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي  
تعليق الطلاق والعناق بالشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حريمي سببا مجازا للجزا او لانها  
سببان حقيقيان للكفارة والمجاز لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وعلى درجات ان يكون  
السبب مع كونه طريقا شيها بالعلة او يكون في معنى العلة واليمين سواء كانت بالله او بغيره تحقق للبر  
ذلك انه شرط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله ولا الجزا في اليمين بغير الله لانه مانع من المبحث وسدونه  
لا تجزئ للكفارة ولا ينزل الجزا لكنه كذا في اليمين وتذكر الضمير على تأويل المحقق يحتمل ان يؤل اليه ان يرضى  
الى الحكم عند زوال المانعة فهي اليمين سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه المكتنية الغيب ثم كما في قوله تعالى اني  
ارضى عصم ثمرا والحاصل ان تعليق الطلاق والعناق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمى سببا مجازا  
والعلاق انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وليس بسبب

وهذا عندنا والشافعى جعله سببا هو في معنى العلة وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما أخلافا للزفر وتبين ذلك في مسألة التخيير هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لأن اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضمونا بالجواز

بسبب حقيقى اذ لا يفتى الى الحكم الذى هو الجزاء المرتب عليه بان لا يقيم المعلق عليه والسبب التحقيقى يضمن الى الحكم وكذا اليمين بالله ثم اذا وجب المعلق عليه يصير ذلك اياها على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ولهذا افرخ المصنف اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعى جعله اى اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو في معنى العلة فانه اذا وجب المعلق فالحجب للكفارة ليس الا اليمين وكذا اذا وجب المعلق عليه فالحجب الجزاء ليس الا التعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط مانعا من انعقاد العلة ولهذا يتأخر الحكم الى وجوب الحجب المعلق عليه قلنا انه سبب في معنى العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا فضلا ان يكون فيه معنى العلة بل عندنا جواز محض يشبه الحقيقة واليه اشأ بقوله وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما اى باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا قيل والادجين يقال يشبه الحقيقة باعتبار ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انا ما شطت للبر واذا انقضت البر يلزم الكفارة والجزاء فصار البر مضمونا بالجزاء فصار لمضمون البر وهو الكفارة والجزاء شبهة الثبوت في الحال اى قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هى سبب حقيقة الجزاء والكفارة فانهم خلافا للزفر لم يأنعوا عن جعلها سببا في معنى الحقيقة فمن ههنا بين الاخرط الذى ذهب اليه الشافعى وبين التعريض الذى قال به زفر وتبين ذلك اى سأل بالخلاف وثمرته في مسألة التخيير هل يبطل التعليق والتخيير تفصيل من قولهم ناجزنا جزاى نقد يقضى واصله التعجيل وصورته ما اذا قال لامرأتى ان تدخل الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم طلقها اى غير معلقة بالشرط فتزوجت بزوجه اخرى ودخل بها وطاقها ثم نكحت بالزوجه الاولى ثم دخلت الدار فعندنا يبطل ماى التخيير بسطل التعليق السابق عندنا فبدخول الدار لم تطلق عندنا لقوت التعليق بالتخيير وتطلق عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق جاز محض ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا يطلب محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجوب الشرط حتى يقيم الطلاق في ملكه فاذ زال المحل بتخيير الثلث لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوجه الاولى ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجوب الشرط ودلنا ما بيننا المص بقوله لان اليمين شرعت للبر اى لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فانه قبل الحلف كان مساوى الطرفين فاذا حلف ترجح احد الجانبين وتاكد تحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء بمعنى انه لو فوات السبب

له القائل  
صاحب غاية  
المتحقق

واذا صار البر مضمونا بالجزء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب  
كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة  
إيجاب القيمة وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغنى  
عن المحل فإذا زالت المحل بطل

لزم الجزء في العين بغيره تعالى كما يلزم الكفارة في العين بأمره عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من العين  
من الحل والمنع والخاصار البر مضمون بالجزء إذا كان للجزء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر  
إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة  
الوجوب والباء في قوله بمصلة الضمان والضمير يرجع إلى الموصول والبر ما على ضمن واللام في  
الحال بمعنى في والوجوب بمعنى الثبوت والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجزء) كالاختناق والطلاق كان  
البر مضموناً شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر ثبت أن العين سبب مجازي للجزء والكفارة و  
ولكن ليست بسبب محض بل لها مشأمة بالسبب الحقيقي كالغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات فيكون

لغصب حال قيام العين المضمونية في يد الغاصب شبهة إيجاب القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام  
العين واجبة على الغاصب لا يمكن أن يرد للغصب بغيره ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب  
القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بما حال قيام العين المضمونية في يد الغاصب  
فلو لم يكن القيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذا الجملة تأكيد لما قبلها  
وإذا كان كذلك أي إذا ثبت أن العين سبب مجازي ولكن لها مشأمة بالحقيقة فكما لا بد تحقيقاً للثبوت من  
الحل كذلك لا بد منه شبهة ولهذا الإثبات شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى الشبهة قيام  
الدليل مع تحلل الدلول لما منع ويمتنع ذلك في غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال وهذا معنى

قوله لم يبق الشبهة إلا في محله أي في محل السبب والضمير يرجع إلى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل  
فإذا زالت المحل تنفيذاً للثبوت بطل التعليق الذي كان له شبهة كالحقيقة وحاصل هذا الاستدلال أن  
التعليق وكن العين وإن لم يكن سبباً حقيقياً ولكن لها مشأمة بالسبب الحقيقي والسبب الحقيقي  
يقضي المحل فكانت شبهة في المسئلة المذكورة إذا علمت الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلثاً تنفيذاً لم يبق  
المحل وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً وزفره المالم يتنبه على هذا أو تأمل على ما إذا علمت طلاق المطلقة  
الثلث أو الإخضية بالملك بأن قال لها أن نكحتك فأنت طالق فيقسم الطلاق بعد النكاح وهذا لم يكن  
الحل موجوداً البتة فلا يقع الطلاق في المتنازع فيما دلى لوجود المحل فيه انتهاء فأجاب المع

على أي غيبة  
أهمية الحقيقة  
٢٥٢



بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط في حكم العلق فصار ذلك معارضا لهذه الشهية السابقة عليه وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

عند بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط في حكم العلق لأن العلق لا ينفك عن الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذى علق به الطلاق وهو النكاح في قوله إنك تحك فأت طالق علة العلق للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله إنك تحك فأت طالق بمنزلة قوله إنك تحك فأت حرو تعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم الغائبة فإن قال لحد أن اعتقك فأت حركان باطلا فالعلق بامور حكم العلة يبطل شبهة الإيجاب فصار ذلك أى كون هذا الشرط في حكم العلق معارضا لهذه الشهية السابقة على ما على تحقق الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للعلق قبل تحقق الشرط ووقوع المجزاء يقتضى وجود المحل كما هو تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلق يقتضى بطلان الإيجاب أى بطلان الحكم لأن الحكم لا يوجد قبل العلة كما هو تقريره أنفاً وبطلان الحكم يقتضى عدم المحل فلا وقع التعارض بين إقضاء المحل وعدم إقضاءه في قوله إنك تحك فأت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالماً تماماً وجد الشرط وهو النكاح وقم الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذا المستلزم فاسد وقياس مع الفارق ولما العلة

فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير بوصفه للحل لعروضه لا عن اختيار كالمريض فإن المحل يتغير به من وصفه القوة إلى الضعف وقيل هي ما يؤثر في امر من الأمور سواء كان ذاتاً أو صفة وسواء أشر في الفعل والترك كما يقال عجز زيد علة لخروجه وعجزه في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم واحترازه عن الشرط فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث وجوده عند الإضافة إليه وجوبه الحكم ابتداءً أى بلا واسطة واحترازه عن السبب العلل المتوعدة للعلة لأن الحكم بهذه الأمور لا يثبت بلا واسطة وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلة الموضوعات كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاحتياط أعلم أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور الأول أن تكون في الشرع موضوعاً للحكم ويضاف لك الحكم إليها بغير واسطة ومعنى ضافة الحكم إلى العلة ما يفرم من قولنا قلته بالرمي وعن الشارع الثاني أن تكون مؤثرة في الثابت ذلك الحكم والثالث أن يثبت الحكم بوجودها

له قال بعض  
الافضل لم أر  
بناي لا شيء ان  
يكون العلق صكاً  
بان هذا الحكم ثابت  
به وهو شرط أو شرطاً  
اقول المراد بتأثير  
الشيء بتأثيره في  
الشارع اياه  
بموجب فود او  
جنساً لتقريبه في  
الشيء الآخر من

في  
القول

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فإذا تراخى الحكم لما نرى كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علته اسما ومعنى لا يحكم

مختلفا من غير فصل واقعي وهو لا اعتبار الأول لعلته اسما والثاني لعلته معنى وبالثالث العلة حكما فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علته كاملة تامة وان وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة وان لم توجد واحدة منها فهو ليس بعلة في اعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام الأول ما يكون اسما ومعنى حكما أو ثانيا ما يكون اسما فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكما فقط والخامس ما يكون اسما ومعنى لا يحكم أو السادس ما يكون اسما وحكما لا معنى وأسابيع ما يكون معنى وحكما لا اسما وليس من صفة العلة الحقيقية التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك

كالاستطاعة مع الفعل عندنا لا اختلاف في تقدم العلة على المعلول بحسب الذات ويسمى هذا التقدم تقدمها على ما لا في مقارنته العلة العقلية التامة لمطلوبها بالزمان كيلا يلزم التخلف وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالمحققون على تمام مثل علل العقلية في اشتراط المقارنة وعدم تأخر الحكم عنها تأخرا زمانيا كالاتطاعة مع الفعل فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتأخر الفعل عنها تأخرا زمانيا عند جمهور أهل السنة فكذا يجب لا اختلاف في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياسا عليها في استدلال المحققين عليه بأنه لو جاز التخلف لما حكم الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ورجى بطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشارع والعقل ضعيف ذهب بعض شافعية مثلكي يكرهون الفضل غيره إلى الفرق بين العقلية والشرعية فيجوز تأخر الحكم عنها في الشرعية عندهم ولما فرغ من هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال فإذا تراخى الحكم عن العلة لما نرى كما في البيع الموقوف وهو ان يبيع على غيره بغير جازته والبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للمشتري أو للبائع كان أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار لعلته الملك اسما لأنه موضوع للملك والمالك يضاف إليه ومعنى لأنه المؤثر في ثبوت الملك لا حكما لانفصال الملك عنه لأن الملك بثبوته متأخر إلى الأمانة واسقاط الخيار أو مضى المدة وهذا امثال أقسام الخامس من الأقسام المذكورة فإن قيل في هذا القسم يلزم تخصيص العلل على تأخر الحكم عنها لما نرى قلنا ان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية بمعنى العلة اسما وحكما ومعنى وفيه نظر فلا يتصور النزاع فيها والجواب ان الخلاف في تخصيص عللنا عما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والنسوخ كذا فلا صاحب التلويح وفيه ما فيه وأما القسم الأول

له واطلاق  
لفظ العلة على  
جزء القسم  
الاشترار أو  
المهازل على  
القول

ودلالة تكونه علة لاسباب المانع اذ ازال وجبا الحكم به من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسماء ومعنى لاحكامها ولهذا صرح بجعل الاجرة لكنه يشبه لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقد مر مثاله في قوله مثل البيع للملك والتكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تاممة يوجد فيها اوصاف ثلاثة ولما كان يشبه بعض العلل بالاسباب لوجه التأخير ذكرنا اهلها ميزانيتها وقال ودلالة تكونه اي كل واحد من البيعين علة لاسباب المانع من الحكم اذ انزال باجارة للمالك واسقاط الخيار ومضى المدة وجب الحكم به من الاصل يعني يثبت حكمه للملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحق اي البيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالمن والولد والدين ثبت انه علة لاسباب لان السبب لا يستدركه الى الاصل ف واعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبني على تحلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استند الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التسليم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان للملك فيه ما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري البيع بزوائده فكان هذا العلم يقتضي زمان هذا عند صاحبه لتوضيح وكثير من المتأخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبني التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترسخ الحكم في وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في اول الحول فموجود ركن العلة وهذا النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حول الحول فلا يجب الزكاة ويتراخي الوجوب الى الحول فان نصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذه الاعتبار وحاصل ما ينص الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا في التلخيص فاحفظ هذا المقام فانه ينفعك فيما ساق من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للملك المنفعة اسماء لا نودع له والحكم يضاف الى معنى لانه مؤثر فيه ولهذا صرح بجعل الاجرة قبل العمل لاحكامها لان حكمه هو ملك المانع يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل وفي الحال تلك المانع معدة متلاصم ان تكون محلا للملك فلا يكون عقدا لاجارة علة حكما ولهذا اي لكون عقدا لاجارة علة ومعنى واسما صرح بجعل الاجرة قبل الوجوب كما صرح ادا الزكاة قبل تمام الحول لكنه يشبه لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حق لا يستند حكمه وكذلك كل إيجاب مضاعف إلى وقت علة اسماء ومعنى لإحكامها  
لكن يشبه الأسباب وكذلك نصاب الزكوة في أول الحول علة اسماء لا ندم وضع له ومعنى  
لكونه مؤثراً في حكمه لأن الغناء يوجب الملواسة لكن جعل علة بصفة الغناء فلما  
تراخى حكمه أشبه الأسباب ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحدث به

حق لا يستند حكمه والحاصل أن عقد الأجرة مثال ثان للقيم الخامس ولكن الفرق بين هذا المثال  
والمثال السابق هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره وعقد الأجرة يشبه الأسباب  
لما فيه من الإضافة إلى وقت مستقبل كما إذا قال في شعبان أجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم  
من غرة رمضان فلهذا الأجرة لما لم يثبت من وقت الانقضاء ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم  
يثبت من شعبان شأ بهت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم كما يتخلل الزمان بين السبب  
وحكمه وكذلك كل إيجاب مضاعف إلى وقت مثل قوله أنت طالق عند هذا مثال ثالث له فهذا  
الإيجاب علة اسماء لا يكون موضوعاً للحكم المضاعف إليه ومعنى لما تارة في ذلك الحكم لأحكام الأخرى إلى  
الزمان المضاعف إليه عدم شيعة في الحال لكنه يشبه الأسباب لتخلل الزمان بين موضوع الحكم وعدم  
استناده إلى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكامل بل من عند ذلك نصاب الزكوة في  
أول الحول علة لوجوب الزكوة هذا مثال رابع اسماء لا ندم وضع له أي لأن نصاب الزكوة موضوع للوجوب  
شرعاً ولأن إضافات الزكوة إليه ومعنى لكونه أي النصاب مؤثراً في حكمه وهو الوجوب لأن الغناء يوجب  
للملواسة أي الإحسان إلى الفقير والغنى أي اعتباراً بالنصاب نصار النصاب موجباً للملواسة التي يتحقق  
في إداء الزكوة لكنه أي النصاب جعل علة بصفة الغناء الذي أقيم حوله لأن الحول مقامه مثل إقامة  
السفر مقام الشقة كما ذكرنا لأكزوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه إلى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة  
إلى وجود الغناء وهو ليس بعلّة حقيقة لأنه وصف غير مستقل بنفسه أشبه النصاب الذي هو علة الأسباب  
نعم لو لم يكن الحكم متأخراً إلى الغناء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب ولو كان الغناء علة حقيقة  
لحكم لكان النصاب سبباً محضاً ثم ادخل مشابهة بالأسباب بوجهين أحدهما ما بينه بقوله ألا ترى  
أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحدث به أعني الغناء الذي تراخى إليه الحكم ليس بمحدث أي ثابت بنفسه  
النصاب لأن الغناء الحقيقي هو الدار والنسل واليمن في المعون وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حوله  
الحول لا يحصل بنفسه لنصاب بل بسوم الساعته وعمال التجار وتغير الأسعار الحادث بصفة تعالى فلما تراخى  
الحكم إلى ما ليس بمحدث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بما يستفصل وتحقق الشبهة بالسبب

والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان قترأخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه  
العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والتماء وصف ومن حكمه  
انه لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع

اقول فيه بحث اذ لو كان ذلك علة لاجب نفس السببية لاشبهها فلذا اخل بعض الفضلاء هذا الكلام  
والكلام الاقنى الذى هو دليل ثان على انه لا دليل واحد بان يقال تراخى حكم النصاب الى ما ليس بمحدث  
به وهو التماء الذى ليس بعلة مستقلة للحكم لا توصف لا يستقل بنفسه فيكون النصاب علة شبيهة  
بالسبب نعم لو كان التماء علة مستقلة لكان النصاب سببا حقيقيا فانهم والثاني ما بينه بقوله والى  
ما هو شبيه بالعلل يعنى التماء الذى تراخى اليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما هو فلما  
لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيها بالسبب لا مباحثا حقيقيا اذ لو كان التماء المتوسطة علة  
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا كما بينا فى دلالة السارق ولما كان يتوهم ان المتوسط بين  
النصاب والحكم هو التماء الذى ليس بعلة حقيقية فتردد النصاب بين ان يكون علة يشبه السبب وسببا  
يشبه العلة لان المتوسط اذا يكون علة حقيقية يكون الاول سببا حقيقيا كما علمت من دلالة السارق واذا  
يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا يشبهها بالعلل كان الاول علة حقيقية واذا كان المتوسط ما ليس  
بعلة ولكنه يشبه العلة فتدد الاول بين الامر من المذكورين فلم قلتم النصاب علة يشبه السبب ولم تقولوا  
بالعكس فنعم المصير بقوله ولما كان الحكم مترأخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو التماء اشبه  
النصاب بالعلل ولو كان التماء مستقلا بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا ولما لم يكن مستقلا لم يكن  
النصاب سببا حقيقيا فلا محالة اشبه العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والتماء  
وصف يعنى شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه شبهة السبب من جهة توقف الحكم على التماء  
الذى هو وصفه وتابع له فتروحم الشبهة التى حصل من جهة نفسه على الشبهة التى حصل من جهة  
وصفها فتروحم الاصل على الفرع فلذا قلنا النصاب علة يشبه السبب لا العكس ومن حكمه اى حكمه النصاب  
الذى هو علة يشبه السبب ان لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا وقوله قطعا اذ اخل فى  
التفى والحاصل ان النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه الى وجود التماء لا يمكن  
القول بوجوب الزكوة فى اول الحول بطريق القطع لغوات وصفه التماء اذ العلة الموصوفة  
يصف لا يعمل بدون الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة للملك وهى البيوع  
بنفسه ووصفه فى البيوع الموقوف والبيع بشرط الخيار ولكن حق المالك والتعليق

له اى الامر  
المتصل

ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في  
التقدير حتى صرح التجميع لكنه يصير زكوة بعد التحول ولكن ذلك مرض الموت  
علة لتغير الأحكام اسماء ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصف لا اتصال  
بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة

بالشرط كأنما نعين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال الملك ثبت الحكم من حين العقيد على أشبه النصاب  
العلل وكان ذلك أى النصاب وأشبه العلل أصلاً والنماء فرعاً وصفاً لا يستقل بنفسه كما من  
تقريره كان الوجوب أى وجوب الزكوة ثابتاً من الأصل في التقدير لأن النماء وصف لا يستقل  
بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول التحول متصفاً بنحو كشيخة  
تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا المقام بعينه من أول ما نبئت فلما أسند  
النماء إلى النصاب من أول التحول سئل لوجوب الذى كان موقفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول التحول  
حق صرح التجميع لى تجميع الزكوة قبل تمام التحول لوجود أصل العلة لكنه أى التجميع يصير زكوة بعد التحول  
لعدم وصف العلة في الحال فإذا تم التحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكوة لاستناد الوصف  
لأول التحول خلافاً لذلك لأن النصاب قبل تمام التحول ليس له حكم العلة عندها وكونها مائياً بالتحول  
بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تجميع الزكوة قبل التحول مثل كما لا يجوز تجميع الكفارة  
قبل النحر وقال الشافعى النصاب قبل التحول علة تامته لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الأسباب و  
لو كان وصفاً لكان من العلة لما أهم التجميع قبله كما لا يصح التجميع قبل النصاب بل التحول جلى آخر  
المطالبة عن صاحب المال تيسيره له فعنده إذا دى قبل تمام التحول وقم المودى زكوة غير موقوف على  
حلول الأجل كالمدين إذا أدى الدين قبل الأجل وإذا وقع المودى زكوة فليس له أن يسترده من الفقير  
قبل التحول ولكن ذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام التى تتعلق به من تعلق حق الوارث به وجرم المريض  
عن التبرع بماله على الثلث أصلاً وضمنه في الشرع للتغير لا لطلاق إلى التجرد ومعنى لكونه موقفاً إلى التجرد  
عن التصرفات بماله على الثلث كما ورد في حديث سعدى ولما لم يكن علة حكماً أشار إليه إلا أن حكمه يثبت به  
بوصف لا اتصال بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة يعنى حكم مرض الموت وهو التجرد  
عن التصرفات أنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالميت كانه سبب كان حكمه موقفاً على وصف النماء فلما تراخى  
حكمه إلى وصف لا اتصال أشبه الأسباب وفى الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراخى حكمه إلى وصف لا اتصال  
هو أنه لو وهب المريض جميع ماله ولم يترك الموهوب كان ملكاً في الحال لأن العلة التى تمنع عن التصرفات

وهذا شبه بالعلل من النصاب ولكن لك شبه القريب علة للعتق لكن  
بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك فكان علة يشبه السبب  
كالرعي وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض جددت العلة تحت العلة بوصفها  
ويستد منه ما زاد على الثلث ويستد هذا الوصف إلى أول وجرد المرض وإذا استند الوصف إلى أول  
المرض استند بحكمه وهو البحر فيصير كانه تصرف بعد البحر ولو برون من المرض كان تصرفنا هذا لأن العلة  
لم تم بوصفها وهذا شبه بالعلل من النصاب يعني المرض شبه بالعلل من النصاب لأن وصفه الاتصال  
الذي يترأخى إليه الحكم حدث من المرض لأن الاتصال الذي توصل إلى الموت يحدث من المرض بخلاف  
انما وفاته لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصفه الاتصال انما اجنبيا لحدثه منه فكان  
المرض لم يتوقف حكمه على امر آخر بخلاف النصاب فلما صار عليه الحكم اقوى من النصاب هذا مثال خامس له  
وعد بعضهم هذا المثال والمثال الثاني وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حوزة الأسباب أي علة يشبه  
الأسباب وقد جعل فخر الإسلام العلة المتشابهة بالسبب سما أخرى لا تسم السبعة متبين  
تلك العلة وبين العلة انما ومعنى لا حكما عموم من وجه لصدقهما في الأمثلة السابقة وصدق الأول  
فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في البيع للموقوف فعل هذا شراء القريب ليس من أمثلة العلة  
انما ومعنى لا حكما بل هو علة انما ومعنى لا حكما ولكن للعلة القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من  
موجبات أي مقتضيات الشرى وهو الملك لأن الشرى يوجب للملك والمالك في القريب يوجب للعتق لقوله  
عليه السلام من ملك ذراهم منهم منه عتق عليه فيكون العتق مضاعفا إلى اياه بواسطة فمن حيث ان علة العلة  
تكان علة ومن حيث توسط بينهما بواسطة يشبه السبب كالرعي فلهذا علة للقتل ولكن له شبه بالسبب  
من حيث ان القتل بالرعي انما يتوقف على نفوذ السهم ومضيئ العوارض لا يجب ان يقتضيه بجمود  
الرعي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرعي كان الرعي علة لأسباب كالشراء للعتق اعلم ان المهم  
لم يصرح في هذا المثال ان علة انما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره ولان ادراج تحت امثلة هذا القسم  
ينهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة انما ومعنى لا حكما وان المصنف اختار من ذهب فخر الإسلام  
وجعل العلة المتشابهة بالسبب سما أخرى لا حكما بعد العلة انما ومعنى لا حكما او امثال لعلة معناه وحكما  
لا انما فأكبر المص بقوله وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقربة والمالك للعتق واحتقر بقوله  
مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الآخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر

كان آخرها وجود اعلت حكم لان الحكم يضاف اليه لرجمانه على الاول بالوجود  
عند وتمنع لانه مؤثر فيه والاول شبهة العلق حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت  
بأحد صفه علت الربو لان الربو النسبية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الآخر شرط كان آخرها وجود اعلت حكم لان الحكم يضاف اليه لرجمانه على الاول بالوجود عند وتمنع لانه  
مؤثر فيه يعني الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكم الوجود الحكم عند الوصف الاول وان كان  
موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرجمان الوصف الاخير على الاول بسبب  
وجود الحكم عند وجوده فلن الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكن الوصف الاخير  
راحم عليه فاذا كان رايحا يضاف حكمه اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضا فان المؤثر  
في الحكم هو الوصف الاخير ولما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما ولا حكما وذلك كالقراية  
والمالك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما ايما كان فان كان الملك  
اخيرا بان اشترى عبدا قريبا وحرها منه فالمالك علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه  
مؤثر فيك اسما لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القراية  
يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثر فيك كافرضا وان كان القراية اخيرا بان اشترى عبدا مجهول  
النسب ثم ادعى انما بانه واخوه فتكون القراية علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لكونه مؤثرا  
فيك اسما لانه ليس بموضوع له ويكون المالك علة معنى فقط لكونه مؤثرا كما فرض لاحكامه لانه لم يوجد  
عنده العتق بل اذا ادعى القراية ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام والاول شبهة العلق اي  
لوصف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلق وليس هو سبب محض غير مؤثر في العلل والا لكان  
الحجج والآخر هو العلة وحده لا مجموعهما حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت بأحد وصفي علت الربو والوصفان  
القدر والجنس فجوعهما علة كاملة لربو الفضل الذي هو الربو حقيقة حتى لو باع صاع الخنطة  
بصاع الخنطة لا يجوز وحرمة الربو النسبية يثبت بأحد الوصفين وهو الجنس والقدح حتى لو اسلم الزوب  
الطردى بالزوب الطردى لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في خنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان  
الربو النسبية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت  
الاثمان بتفاوت التقدم والنسبة حتى يزداد الثمن في المبيع نية فلما لم يكن الربو النسبية فضلا حقيقة  
حتى يجتاز في تحريمه الى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت  
بشبهة العلة اي بأحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة



وأسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هو المشقة لكن السبب اقيم مقامها  
تيسيرا وأقامة الشيء مقام غيره نوعا ن احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو  
كما فى السفر والمرض والثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة  
اقيم مقام المحبة فى قولنا ان احببته فانت طالق وكما فى الطهر اقيم مقام  
الحاجة فى اباحة الطلاق وأما الشرط فهو فى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

بأن  
الشرط  
هو  
الذي  
يضاف  
إليه  
الحكم

شجنتا لعل فلما ان القوى يثبت بالقوى كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لا  
تضاف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى فان المؤثر  
فى الرخصة هو المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد اسه بهم اليسر ولا يريد بهم العسر لكن السبب  
اى سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها أى مقام المشقة تيسيرا على العباد ولا تها ارباها يتفاوت  
احوال الناس فيمكن الوقوف على حقيقة ما فاقام السفر مقامها لانه سبب لها فى الغالب وهذا مثال  
للعلة اسما وحكما لا معنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره وشرع فى بيانه وقال واقامة الشيء  
مقام غيره نوعا ن احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو كما فى السفر والمرض فالسفر سبب اع الى المشقة  
ولما كان الاطلاع عليها متعددا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكان ذلك المرض سبب  
داع الى التلف وازداد بالمرض الذى هو موجب حقيق للرخصة لكن لما كان ذلك ارباها لما سقط اعتباره فى اضافة  
الحكم اليه اقيم المرض مقامه صار الحكم متعلقا بالثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة اقيم ذلك  
الخبر الذى هو دليل على المحبة الذى يكون فى القلب لا يمكن الاطلاع عليها بغير الكلام الدال على ما فى القلب كما قيل جعل  
الكلام على العوائد دليلا مقام المحبة فى قوله لا امرئ ان احببته فانت طالق فقالت اجك فيقيم الطلاق وكما فى الطهر  
الحال عن الجماع وهو دليل على حاجة الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق يعنى  
ان الطلاق امر مخرج لما فيه من قطع النكاح للسنة الا انه شرع ضرورة فانه قد يخرج اليه عند العجز عن اقامة  
حقوق النكاح والحاجة ارباها لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زيان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر والحال عن  
الجماع مقام الحاجة تيسيرا اقول فيه من كان الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى الا دلان يقال لا حاجة  
هوالا قد اعم على الطلاق فى الطهر لانه زمان يرغب الى طهره فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان له حاجة الى الطلاق  
المانع عن الوطى والفرق بين السبب لا يتخلل تأثير لمضى السبب الدليل قد يتخلل من ذلك فانك تراه العلم  
للمدلول لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثيرا من المسائل الاختلافية تتبع على ما يات  
بالامثلة بجميع اصنافه لعل ولما الشرط فهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم اخبر عن السبب

بأن  
الشرط  
هو  
الذي  
يضاف  
إليه  
الحكم

وجودا عندنا لا وجوبيا بالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقولنا انت طالق  
عند دخول الدار لا وبقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق  
هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض تكن  
الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع  
ثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصاحبة للحكم

والعلامة لان الحكم لا يضاف اليها وجودا عندنا لا وجوبيا اي يتوقف وجود الشيء عليه بان يوجد عند وجوده  
لا وجوبه واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الأول شرط محض والثاني شرط فيه معنى  
العلته والثالث شرط فيه معنى التبعية والرابع شرط مجزا اي اسما ومعنى لاحكاما كالشرطين علق  
بمجموعهما الحكم ووجوب الضبطان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع وان كان فان تغفل بينه وبين  
الحكم فعل فاعلم مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يبارضة علة  
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشي الرزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار وذكر في الاسلام قسما  
خامسا ساءه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاجبة ان  
في الزنا فاعلم ان اقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقولنا انت طالق عند دخول الدار  
لا بغيره يعني اذا قال احد الامرأتان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار يقع الطلاق عند ذلك دخول و  
لا يجب به بلك الوجوب غا كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقوف على هذه الشرط  
وهو الدخول فالدخول من حيث لا اثر له في الطلاق لان الوجوب يثبت في الوصول اليه لم يكن سببا  
ولا علة بل كان علامة محضة ولما كان شيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فحينها شرطا بهذا الوجه  
من حيث يضاف له وجود الطلاق وهذا مثال للقسام الاول ومثال للقسام الثاني ما بينه بقوله وقد يقام  
الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم يكن لها تاثير في الحقيقة كحفر البئر في الطريق اي طريق غير ملوك الحاضر  
هو اي الحفر شرط في الحقيقة تلغ ما يتلف بالسقوط فيه لان الثقل ميلان طبعه على السفل علة السقوط  
والمشى سبب محض لا يمتنع في الوقوع في البئر وليس بعلة لمبدل ان لو نام في موضع فحفر ما تحته يحصل  
الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اي مانعة عن الوقوع في البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل  
فصار الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط ثبت انه شرط ولما كان يراد ان الحكم لا يضاف الى الشرط  
مع وجود العلة والعلة للهلاك هو الثقل والشرط على ما اشتهر هو الحفر فلا بد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى  
الحفر فلا يجب الصانع فدفعه بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصاحبة للحكم اي لاضافة الحكم

لان الثقل مرطوب لا تعدى فيه المشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل  
علة بواسطة الثقل واذا الميعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل  
لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا واما  
اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود  
الشرط واليمين اذا رجعا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين  
لا تهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

اليها لان الثقل المرطوب لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه وهذا الضمان ضمان العدوان فلم يصح  
بالاعدوان فيه فثبت ان العلة غير صالحة لاضافة الحكم اليها والحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت  
صالحة له واذا كانت غير صالحة فكيف يضاف اليها فلم يصح ما قلتم ولما كان يرسل ان العلة لا تصح  
وجود السبب هو المشى ايضا فضعف الحكم الى الشرط الذى هو ابعد من السبب فينبغي ان يضاف الى المشى نفسه  
بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة للتلف بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الجناية  
ولما كان المشى مباحا فلا جناية فيه لا ضمان بدون الجناية فلم يصح هو ايضا لان يضاف اليه الحكم لم  
لا بد ان يضاف الحكم الى الشرط واليمين بقوله واذا الميعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه لا يصح  
لان يعارض الشرط في اضافة الحكم كما امر به و مع هذه الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود  
اي للشرط شبهة بالعلل في انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير في قوله به يرجع الى  
الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا فيجب بالحكم ضمان  
النفس اذا تلفت نفس بوقوعها في اليد وضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم عن  
الميراث لانها مستقلة بالباشرة ولا مباشرة للقتل هذا اذامكن العلة صالحة واما اذا كانت العلة

له فان قلت  
اليمين ليست  
بعلة قبل وجود  
الشرط قلت سمنا  
علة باعتبار ان  
الشرط باطل لان  
العلة اعم من  
الضمانة وعما فيه  
من البينة

صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعا  
جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لا تهم شهود العلة يعنى اذا شهد رجال بان رجلا علق طلاق  
امرأته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين بيد انه يمين بغير الله تعالى ثم شهد  
قوم بوجود الشرط اى بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجع شهود الشرط و  
اليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه العلة  
صالحة لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اى ما اداه الرجل الى امرأته  
من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

سقط حكم السبب كنهو التغيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار لأنه هو العلة والتغيير سبب وعلى هذا أقلنا إذا اختلف الولي والحاضر فقال الحاضر أنه اسقط نفسه كان القول قوله استحساناً لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم ويترك خلافة الشرط بخلاف ما إذا ادعى الجاحر الموت بسبب آخر لا يصدق لأنه صاحب علة

سقط حكم السبب أي كما يفظ اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب أيضاً كشهود التغيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار لأنه هو العلة والتغيير سبب يعفاً إذا شهد شاهدان أن الزوج خير لهما ثم أوردوا أن المرأة اختارت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق وإما في العتاق فصورته هكذا شهد شاهدان أن المولى قال لعبد أن شئت فانت حر وهذه شهادة التغيير ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بأن قال شئت في ذلك المجلس ثم قضى القاضي بالطلاق وبلغهم المهر على الزوج والعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لأنه هو العلة للحكم وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم وما التغيير فببب محض لأنه مفضل إلى الحكم نعتد بوجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف إلى الحكم إلى السبب لضمان على شهود التغيير وعلى هذا أي على ما قلنا أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا إذا اختلف الولي أي ولي المالك الواقف في البير والحاضر فقال الحاضر أنه أي الواقف في البير اسقط نفسه أي وقم عمل فعل قوله الحاضر لا يجب الضمان عليه كان المحضر شرط والوقوع عمل علة صالحة لأن يضاف إلى لها الحكم وهو تلف فعلة المعارضة لا يعتبر الشرط وقال الولي أنه وقم بغيره فم يعتبر الشرط كما هو كان القول المقبول قوله أي قول الحاضر استحساناً ثم بين وجب الاستحسان لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم ويترك خلافة الشرط يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم وأما كون الشرط خليفة لها فهو امر عارض يتحقق عند الضرورة وهي عدم صلاحية العا - الحكم فالحاضر لما ادعى أنه وقم عمل تمسك بهذا الأصل وانكر خلافة الشرط فلن لا يقبل قوله خلافاً للقياس إن يقبل قول الولي لأن ظاهر الحال شاهد له إذا كان لا يلق نفسه عادة وهو القول لقيماً لأن يوسف ونحن نقول لظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو البصري لم يبرأ فكيف يقع بغير التعمد لأنه لو سلم قوله يلزم الضمان على الحاضر بالظاهر الظاهر بصلاحية الدم ولا يعلم أن يكون حجة ملزمة على الغير فنركب القياس لفساده الباطن بخلاف ما إذا ادعى الجاحر الموت بسبب آخر لا يصدق لأنه صاحب علة يعني إذا جرح رجل وجلا ومات المجروح واختلف في المجروح والجرح فقال الجاحر أنه مات

وعلى هذا قلنا إذا حل قيد عبد حتى أبى لم يضمن لأن حله شرط في الحقيقة  
ولحكم السبب لما أنه سبق الأباقي الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم  
والشرط ما يتأخر ثم هو سبب محض لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة  
بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت  
يمينة ولييرة ثم أصابت شيئا لم يضمنه

بسبب آخر وقال الولي أنه مات بالجرح فلا يقبل قول الجرح لأن علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو يعلم  
لاضافة الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قول المعارض المسقط من غير حجة فكان القول  
قول الولي المتسكع بالأصل فيجب لضمان على الجرح ولما فرغ من شرط في معنى العلة شرع في قسم  
ثالث وهو الشرط في معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا أي على أن العلة الصالحة للحكم لا يضاف  
الحكم إلى الشرط والسبب قلنا إذا حل ما ناسن قيد عبد حتى أبى لم يضمن لأن حله شرط في الحقيقة  
إذا القيد كان مانعا وحل القيد إذا التما نعم وازالت المانع شرط كما هو ولكن تخلل بينه وبين  
الأباقي فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للأباقي فلا يضاف إلى الشرط وإليه حكم السبب لما أنه  
أي للحل سبق الأباقي الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر والحاصل للحل وإن كان  
في الحقيقة شرطا كما مر لكن له حكم السبب في السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما أن الشرط  
تأخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لأنه سابق على الأباقي الذي هو علة التلف فثبت أن له حكم  
السبب ثم هو أي للحل وإن شابه السبب كما قلنا لكنه مسبب محض ليس فيه معنى العلة لأن السبب الذي له  
حكم العلة تحدث العلة به كعود الدابة وهذا ليس كذلك لأنه قد اعترض عليه أي الحل ما هو علة قائمة  
بنفسها غير حادثة بالشرط وهو الأباقي فلما ثبت كون الحل شرطا وكونه في حكم السبب عدم معنى العلة فيه  
ثبت أنه شرط في حكم السبب في حكم العلة فلا يضاف للحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي  
فيه معنى العلة كحفر اليد فعل هذا لا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لأنه صاحب شرط له حكم السبب  
المحض وكان هذا أي حل القيد كمن أي لفعل من أرسل دابة في الطريق فجالت يمينه ولييرة ثم أصابت  
شيئا لم يضمنه المرسل أي إذا أرسل ناسن دابة في الطريق فجالت يمينه ولييرة عن سبي الطريق ثم  
سارت أو وقعت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لأن فعله وهو  
الأرسال قد انقطع بالجرح أو الوقوف ثم انما انشأت سيرا آخر باختیارها نعم ولا يكون لها طريق آخر نحو ذلك  
الطريق فأنه حينئذ يجب ضمانه على المرسل ويكون هو بمنزلة السابق لها وإن كان ذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنيفة واو يوسف رضى الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره

على وجهها فانه لو اصاب شيئا حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارساله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حلا للقيد وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب قد قدمه بقوله الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسببا ايضا لا مانع في عدم الضمان فهنا في مسويان وان كان المرسل صاحب سببان الا ارسال ليس بازالة المانع وقد تحلل بينه وبين السلف فعل فاعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تنزه على سنن ارساله واما من حل القيد فهو صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق وجعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة والتحاصل لما ثبت الاصل الذي مر هو ان العلة اذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف تحكم الى السبب الى الشرط فالعلة هنا فاعل لها بتوفيل العبد وما صاحب الحكم لان يضاف اليه ما الحكم لان فعلها فعل فاعل مختار وقد اعترض على فعل صاحب ارسال وحل القيد فلا يضاف الى من حل القيد لانه صاحب شرط وجعل مسببا ولا الى المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنيفة واو يوسف رضى الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن

لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره مما حاصل ان عند حذ فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الزرق بعد الخرق فلا يصح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وهو فتح القفص فيضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطير غير صالحة لاضافة الحكم اليه عند الشئيين فعل الطير وكنه فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد فعمل هذا الاصل عند ما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير لان فعله فعل مختار وهو العلة لتلف الطير صالحا لكان يضاف اليه الحكم فلا اعترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع و لكنه حكم السبب من حيث انه يتقدم على العلة ببقى الشرط سببا محضا ليس فيه معقولة والعلة والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف اليه الحكم فلا ضمان عليه هذا بخلاف السقوط في البير فانه وان اعترض على الشرط وهو الخرق كنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف اليه الحكم فاذا ابدان يضاف الى الشرط ولذا قلنا

١٠  
١١  
١٢

وذلك

وذلك

١٣

واما العلامة فمعرفة الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى  
العلامة شرطا مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا للحكم  
الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على وجود الاحصان  
لو وقع في البير بعد انصاف اليه الحكم فلا ضمان على المخاف من هذا الصور فيكون مستعدا فاقسم الميراث  
شرطا اما احكاما اول الشراطين في حكمه فمما شاله قوله لا يمتنع فخلت هذه الطرقة والاطراف طابق  
فاندخل في الدار الاولى شرط اما التوقف الحكم على ما لم يمتنع فخلت هذه الطرقة والاطراف طابق  
الاندخل في الدار الثانية فهو شرط اما وحكام جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان دخلت الدار الاولى  
نكاح فلا شك ينزل الجزاء ينعم الطلاق اتفاقا وان لم يوجد في الملك بان ابا فاندخلت الدار الاولى فلو وجد  
في تلك دون الثاني بان دخلت احدتهما وهي نكاحهما باها فاندخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا ولو دخلت في  
في الملك دون الاول بان ابا فاندخلت احدتهما ثم تزوجا فاندخلت الاخرى فبما اختلفت طلاق عندنا في  
الجزء الا ان للدلالة على آخر الشراطين وانما يحتاج الى الملك وقت النطق بوقت نزول الجزاء والملك في الوقتين  
واما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياجه اليه عند نزول لا تطلق بان الشراطين شرطا واحدا بل وجوب الجزاء وكذا  
في احدتهما بشرط الملك كذا في الاخرى فذلك الم يوجد الملك في الاول لا ينعم الطلاق كالاتيم لا يوجد الملك  
في الاول ومن الثاني بالاتفاق والخامس شرط في معنى العلامة كالاحصان في الزنا للمعنى تركه على وجه  
وان كان ذكر العلامة يفرض عن الخامس واما العلامة فكل الفتاة كالميراث والطلاق والعدول فان الحكم  
فما ينعى بقوله فمعرفة الوجود وجود الحكم واحترز به عن السبب من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجوب الحكم  
اجتزازه بغير العلة ولا وجود الحكم واحترز به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجوب الحكم عند وجوده  
وعدمه عليه فثبت مثل الا ان انه علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطا بجزاء وهو انصاف الخامس من الشرط فثبت  
الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطا بجزاء مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا للحكم الزنا وهو الزعم  
فهو حال في الزان ودليل على انشأه او جدد الزنا في تلك الحالة يلزم الزعم وليس بشرط الحكم الزنا كما بينت بقوله فلما  
ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده اي الزنا بغيره على وجود الاحصان فلا يزل ان الاحصان شرطا للحكم  
الزنا وهو الزعم والحال ان الزنا بغيره لا يثبت بوجوده الزعم فلو كان شرطا لثبت بوجوده الزعم فلا يوجد الزنا وهو العلة  
فهو جلد الاحصان وهو على تركه شرط صحيح لا يخرج عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت ان ليس بشرط و  
معلوم انه ليس بعللة ولا سببا ايضا لانه ليس بطريق مفصل اليه فلا حال له في العلة وفي هذا ما ذهب اليه

ج

ولهذا المضمين فهو الإحصان إذا رجعوا بحال فصل اختلف للناس في العقل أهو من العلة الموجبة أم لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مخرمة لا استتبعه على القطع والبتات فوق العلة الشرعية

الخاصة بالأمم أو يزيد في التفرع واختاروا بعضه لما خزن وأما المتقدمون وعامة المتأخرين فقد سمو الإحصان شرطاً لوجوب الرجم لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والإحصان كذلك وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك لأن تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشرط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم إلى أنه شرط بمعنى العلامة ولهذا لا ينافي الإحصان علامة وليس بشرط حقيق لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال يبقى إذا شهدوا القوم على رجل أنه زنى ثم شهد الآخرون أنه محصن فخرج فإن رجم شهود الإحصان فلا ضمان وهو الذي عليه بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل الفضل أو بعده لا أهمية كان شهود العلامة والعلامة لا يعلن بها وجوب لا وجود فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه فإذا لم يصف الرجم إلى العلامة وهو الإحصان فشهود الإحصان يبرئونه فلا ضمان عليهم خلافاً للزفر فإن عنده عليهم ضمان لأن الإحصان شرط الرجم فيضاد الحكم إليه الجواب أنه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز إضافة الحكم إليه لولمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاد الحكم إلى الشرط فهو الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاد التلف إليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة فإن ثبت انتفصم الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ للمصنف من بيان الأحكام وما يتعلق به الأحكام وكان البحث من ههنا لا من ههنا عن المحكوم به هو فعل المكلف شرعاً في بيان المحكوم عليه هو المكلف فشرع في أهليته و لما كان من المعلوم أن أهليته لا تحصل بدين العقل فبدأ بذكر العقل ولا يقال فصل اختلف الناس في

ج

العقل أهو من العلة الموجبة أم لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية وشكر المنعم مخرمة لا استتبعه مثل تحمل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبتات فوق العلة الشرعية لأن العلة الشرعية ليست بمخرجة بل تعاقب على ما رأت في الحقيقة ومع هذا تجري فيها التسمي والتبديل بخلاف العلة العقلية فإنها مخرجة ومخرمة بنفسها وغير قابلة للتسمي والتبديل فلذا كان العقل فوق العلة الشرعية فاعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائماً للطبع أو مناهزاً له الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً أو التراب أجلاً أو كونه متعلق الذم عاجلاً أو العقاب أجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً أما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريسيين كذا في التوضيح فلم يجوزوا المعتزلة بناء على أصلهم



فلم يجوز الزينيت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ويقيحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل  
وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الأيمان وإن لم  
تبلغ الدعوة وقالت الأشعرية لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع ومن اعتقد  
الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لا ثبات لأهلية

إن ثبت بدليل لشرع ما لا يدركه العقل كروية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعانة لحوان الآخرة وقبحه فما  
يقبحه العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعي فلذا انكره كون القبائح مخلوقة له لأن إضافتها إليه تقيح عدا العقل وجعلوا  
الخطاب متوجها بنفس العقل ثم فسر ذلك بقوله قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الأيمان  
وإن لم تبلغ الدعوة بمعنى من عقل سواء كان صغيرا أو كبيرا ثم قسم نفس طلب الحق وترك الأيمان بأهله تعالى لا يقبل عدا  
بم القيمة عند الله تعالى وإن لم يأت الرسول أن لم يرو عليه السمع بأن شاع على شاقه فيجب أن عقله كان كافيا في ذلك وقالت  
الأشعرية لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع فلا يعرف حسن الأيمان والصدق والعدل فيهم أصلا دله على حسن السمع لهذا  
قالوا ومن اعتقد الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى جاز أن يكون من أهل الجنة وتمسكوا بقوله تعالى وما كنا معذرين  
حتى نبعث رسولا على من شأننا ولا يجوز شأننا ذلك التعذيب إلى أن نبعث رسولا واستدلوا بذلك على عقليته أيضا فلما علموا إلى الحسن  
والقبيل ليسا ببنائين فإنه لو كان كل أحدهما ذاتا يتعلم يتخلف عن الفعل التام باطل فإن الكذب هو من أقيم القبائح قد  
يكون واجبا للصحة بنحو النقل برأى والجواب أن تسليم الكذب صار حسنا في الصورة المفترضة بل غلبة الأمر في هذا الكتاب  
أقل القبيحتين الذين أحدهما تجوز قتل النبي الثاني إجماعه بالكذب أقله الكذب القول الصحيح في الباب أن في باب العقل هو  
مختار الخفيين العقل معتبر لا ثبات لأهلية أو أهلية الخطاب بمن لا يقبل قيمه فليس العقل بهذا كما قالت  
الأشعرية ولا مرجحاً بنفسه كما قالت المعتزلة من لم تبلغ الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير أن يعرف عليه من الجزية  
والتامل لأن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو آلة الإدراك فإذا لم يقبلها بآثارها كان معذورا حيث لم يجد معذرة يمكن  
فيها الإدراك والتامل فإذا أهملها سه تامل حتى أعانه بالتجهير بتوذكه الحواشي ثم لم يرد من بأهله تعالى لم يكن معذورا  
إن لم تبلغ الدعوة لأن أدراكه مع مشاهدته دلالة التوحيد بمنزلة الدعوة إذا فعل حقا قائم مقام الرسول عليه السلام  
فقد مبين أن الأثر طوطو التزييت وترجمة الخلاف من حسن الأفعال وقبحها شرعي عدا لأشعرية أى لا يعرف بشيعة بيان  
الشارع أن هذا الفعل مثلا ستمحق للروح والنوب وهذا الذم والعقاب دخل للعقل في إصلاحها المراد الشارعية فهو  
حسن وما في عهده فهو قيم بهذا المعنى وإن انعكس الأمر لا انعكس الأمر وعلى عدا ناعدا المعتزلة أى لا يوقف على الشرع بل  
الحسن حسن فقيمة القيم قيم ونفسه فلم يجر الشرع وكانت أفعال متحققة كانت حسنة وقبيحة بمعنى أن في ذاتها  
أفضله لا يفيض على فاعلا التواب العقاب الشرع كاشف عن حسنها وقبحها فنقول تعالى أقيموا الصلوة وآؤوا الزكوة

وهو نور في بدن الكاظمي يضيء به الطريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه ذرك الحقول من  
فيلد المطلوب للقلب في ذرك القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه هو كالشمس  
في الملكوت الظاهرة اذا برزت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها

دليل ان الصلوة والزكاة حسنة لان حسنهما لو لم يرد لم تكن حسنة حتى تكون حالها وحال الكفر سواء لكن عندنا  
حسن الافعال وقبحها لا يستلزم حكا في العبد من الله تعالى بل يصير موجبا لان ينزل عليه حكم الله تعالى فان كان  
تبعها فهو مستحق لان ينزل عليه حكم الله تعالى ان كان حسنا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذي لا يرجح  
المرجوح ولا يامر بالفضله والمنكر فلم يحكم ليس هناك حكم او خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ومن هذا الشرطنا  
يلوح الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم فان عندهم الاحكام متحققة وان لم يرد الشرع فالقبض  
حرام والمحسن مأمور به من الله تعالى بغير ان يفي الله تعالى عنه او يامر به المراد من كونه حراما وامر به قبل وشره الشرع انه  
يعاقب عليه ثواب عيان ان لم يرد الشرع وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما  
هو التعارف ولا يرجح من ذلك المعتزلة لان خطاب الله تعالى ثابت بدن ان يخطب هذا كما ترى من فساده فانهم  
هذا تحوير محل التلزم واما ادلتا الفريقين فذكر في المحولات لم نلت بها هذا الضيق المقام ف قال في السلم لا  
حكم الا من الله وقال الشارح مولانا نظام الدين هكذا قال الشيخ كمال الدين بن الهرام وغيره وفيه اشارة الى ضعف  
ما قلناه وفيه تبسك كثير من ازال المعتزلة من جهتهم ان العقل مستند بالحكم فهو الحكم وكل واحد من الضغيب لكن يفرقه  
بل من هذا ومن جهتهم ان الحكمه تعالى احوال البيت فهو الموجب المحرم ولا سبيل للعقل الا الى المعرفة فهم عارفون  
حكمه كما يستند بمعرفته وكثيرا ما يستعين بالنصوص كما استظلم عليه ان شاء الله تعالى انتهى لما فرغ من بيان المفاهيم الى لغة  
في اعتبار العقل عدم اعتباره شرعي كعرفه فقال هو نور في بدن الكاظمي قيل محله الداع عند الفلاسفة والقلب عند  
الاصوليين معنى النور الظاهر وهو ظاهر مظهر كضوء الشمس فانه بواسطته يصير المحسوسات فكذلك العقل نور يراه  
ويعتقاني الاشياء بواسطتها بل العقل على باسهم النور لا يمتد الى العقلات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة  
لا ذرا لاله المحسوسات يضيء بها بذلك النور طريق يبتدأ به ذرك الطريق من حيث ينتهي اليه ذرك المحسوسات بمعنى العقل  
فوقه بطريق ثابت من موضع ينتهي اليه ذرك المحسوسات لان الانسان اذا بصريا وانتهى اليه حسن البصر يدرك بعقله  
ان له باينا اذ حوة وقد علم هذا الطريق ابتداء من حيث انتهى اليه ذرك المحسوسات هو البناء وهذا الطريق انتهى بسبب العقل  
فيلد المطلوب للقلب في ذرك القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه هو الى العقل في الملك الظاهر  
كالشمس في الملكوت في الملك الظاهر انما لا يتكلم بالبرزخية الغيوب الظاهرة اذا برزت في طلعت الشمس الجملة الشرطية  
تعليل لقوله هو كالشمس بدا في ظهور شعاعها ووضح الطريق بسبب ضوء الشمس كانت العين مدركة للاشياء بنهاجها

## وما بالعقل كفاية ولم هذا قلنا أن الصبي غير مكلف بالإيمان

أي بنور هاهنا فغير أن تجلب الشمس رؤية تلك الأشياء فكلما القلب يدرك ما هو غائب عن المحاس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجبا لذلك اعلم أن في هذه العبارة إشارة إلى رد المعتزلة المحققين لأن في مسئلة النظر إلى سائر عليك تفصيل المذهب فيها وأبين ما هو الحق فيها فأعلم أرشد الله تعالى أن عندنا لا شيء في إعادة النظر العلم بالعبادة لا يدخل للنظر في العبادة لصلها ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم بدروعة وإن امره آخر لا علاقة بينهما في الأكثر أو التام كوجه الإنسان مع الحمار فلو كان الإنسان موجودا بلا وجود حمار أو العكس فلا مضائق إذ لا مؤثر عند الله تعالى بمعنى أنه المستقل لكن فاعل مختار فصدق المعلول عنه لا وجوب منه كذا ذهب إليها الغلاة فكان الوجوب ينافي الاختيار ولا وجوب عليه كذا ذهب إليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى وإما عند المعتزلة فالإفادة بالتزويد وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المنظم بحر كتاييل وكالأم بعد الضرب فكذا بالعلم بالنظر يحدث بعد العلم كما بالضرب رجل رجلا فبما أشرة الضرب يحصل العلم بالأم بعد وأما عند الحكماء فبطريق الاعداد فان النظر يعدل لأن هن اعداد انما فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوباً منه هذا التفصيل لمذهب والحق أن العلم واجب عقيب للنظر أن لم يكن لبعده من تعالى غير متولد من النظر كذا ذهب إليه المعتزلة أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث فمع حضور هذين العليين في الذهن يستعمل أن لا يعلم أنه حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري وإما بطلان التزويد فلأن العلم ممكن في نفسه وإن كان بعد النظر وكل ممكن مقدوره تعالى فيكون هو أيضاً مقدور الله تعالى فيقتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو المختار الإمام الرازي وأليه ذهب الغاضق أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين وبرأرضي صاحب المسلم وقال شارحه مولانا نظام الدين فالاصح الوجوب وكون النظر علة قرينة والفياض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم يجد هذا الغرض مخالفاً للخصوصية الإلهية والنبوية انتهى فتدبر في هذا المقام فانه من مزال الأقام وما بالعقل كفاية بمعنى وإن كان العقل آلة لا دارة ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والأولى أن يقال إن العقل وإن كان يبرر قيم الأفعال وحسنها ولكن ليس بمستبد في ذلك أي ليس بمستقل حتى يتحقق الأحكام بمجرد العقل من غير مدد الشارع كما هو من ذهب لمعتزلة ولهذا قلنا أن الصبي غير مكلف بالإيمان أي الإيمان ليس بواجب عليه لأن الوجوب وكذا أسائر الأحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن التام حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعنوة حتى يعقل رآه الترمذي و أبو داود والدارمي عن عائشة وابن ماجة عنها وأحمد وصححه الحاكم ولكنه لو آمن بصحة إيمانه لوجود العقل

حق اذ اعقلت المراهقة وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين لم تصف الاسلام تجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكان القول في الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بمجرع العقل انا اذا لم يصف ايماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء كان معذوراً واذ اعاناه الله بالتجربة والاهل لذلك العواقب فهو لم يكن معذوراً وان لم تبلغ الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنع ماله عنه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشداً

عندما لا شهرة ايمانه غير صحيح اذ العقل لا يعا به عندهم والاعتبار بالشريعة وفي حقه الشرع ليس بوجود لانه غير مكلف وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب ايمان وان لم يرد به الشرع حتى اذ اعقلت المراهقة هي المرأة التي قارب البلوغ وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين بيان لاسلامها الحكمي بوجه اكد ولم تصف الاسلام لم يجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها يعني اذ كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردها لان الردة خروج عن الاسلام وهي لم تكن مسلمة قبل اعدام قدرتها على وصف الاسلام فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذ العقل وان كان موجوداً فيها لکنه غير كاف اذ الميحب عليها الاسلام لا تبين من زوجها نعم ولو بلغت ووجب عليها الاسلام وهي بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام بلت من زوجها البتة ولكن اي كما قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان اعدم كفاية عقله بغير وجه الشرع في حجب سبب عدم بلوغه كذا القول في العاقل البالغ الذي لم تبلغ الدعوة اي دعوة الرسول او من قام مقامه بان يكون على شاطئ الجبل ولو لم يتبع بعد البلوغ حق

بمعناه بالتجربة وذلك العواقب انه غير مكلف بالايمان بمجرع العقل وانه اذا لم يصف ايماناً ولا كفراً ولم يعتقد على كل شيء كان معذوراً وهذا اذا مات بعد البلوغ من ساعته فاذ لم تبلغ الدعوة ولم يات ما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى واما اذا اعاناه الله تعالى بالتجربة واهله لذلك العواقب فهو لم يكن معذوراً وان لم تبلغ الدعوة لانه وجب عليه الايمان بوجود الامر من احدهما العقل اثنان ما هو قائم مقام الدعوة وهذا اعلى نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنع ماله عنوانه لم يونس منه رشد ام ان دفع المال اليه متعلق بايأس المرشد كما قال الله تعالى فان انتم منهم رشد فادفعوا اليهم اموالهم الآية لانه اي السفينة قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد برشداً وهذه المدة اقيمت مقام الرشd والرشd فيها وان لم يتحقق ولكن نقول انه موجود تقديراً

وليس على المحدف في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع  
الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه من الغاء من كل وجه فلا دليل له  
ايضا وهو مذاهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا صمونا  
فجعل كفرهم عفووا وذلك لانه لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر بالاثبات  
الاهلية فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه

وهو يكتفي في دفع الاموال لانه تعالى قال فان انتم منهم رشد افان بالكره والمعنى ان رايتم منهم رشد  
سواء كان تحقيقا وتقديرا فلكل اقيمة المدة مقام الرشدة كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص  
المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذبا ولما كان يرد على مسئلة  
السفيه انكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقياس كان يقتضي ان يقدر ثلثة ايام اعتبارا بالمرشد  
فاجاب عنه وليس على المحدف في هذا الباب دليل قاطع في تعيين الحد للامهال ليس بص قاطع حتى يقال  
مد ثلثة ايام او اكثر لان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يمتدى في زمان قليل ما لا يمتدى  
غيره اليق في مدة كثيرة فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه يعنى  
من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الاحكام بغيره وود الشرع ويترك وجود الشرع في مقابلة  
كما ذهب اليه المعتزلة فلا دليل لهم على مذهبه يعتمد عليه وما استد لوابه فهو محرم ومنوع  
فليس عندهم دليل عقلي ولا نقلي يفيد الظن فضلا عن اليقين ومن الغاء من كل وجه فلا دليل له  
ايضا وهو مذاهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا صمونا فجعل كفرهم عفووا  
فان عند الشافعي من قتل رجلا عاقلا بالغ لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل لان القاتل  
اذا لم تبلغه الدعوة وان كان عاقلا بالغ اذا كان يمكن له الاستدلال على توحيد تعالى لم يجب  
عليه الايمان بالله تعالى فكفره عفو لانه لم تات له الدعوة ولا عبرة بعقله وعندنا لا يضمن وان كان  
قتله حراما قبل الدعوة ولكنه ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفره عفو اجمال ولم نجعل غفلة عن  
الايمان بعد استيفاء مدة التامل عند ان كان قتله قبل الدعوة كقتل نسائه اهل الحرب وذلك لاشارة الى  
عدم الدليل على القولين اما عدم دليل من النفي العقل فتقريره ما بينه بقوله لانه اى من النفي العقل  
من كل وجه وهو الاشعري والشافعي ومن تبعهما لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر بالاثبات الاهلية  
فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه يعنى لانه على ان العقل غير معتبر وانما  
يقول بالدلالة العقلية فيثبت اعتبار العقل حيث اعمر على الادلة العقلية فكانه يقول العقل معتبر

واز العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل  
من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة  
عليها فصل في بيان الاهلية الاهلية نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء اما  
اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فان الادى يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه

وليس يعتبر وهل هذا الاتناقض صريح واما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر  
في مقابلة الشرع كما ذهب اليه المعتزلة فتقر به وهذا وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة  
بنفسه بحال يعنى الوهم كثير اما يتعارض العقل فيخلط عليه مطلوبه ولذا ترى ان بعض العقلاء يخالف  
البعض بل يناقض نفسه فمرة يثبت امر او مرة ينفيه فاذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه  
بحيث يقال انه حجة مستقلة بغيره واد الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل  
هذا انظر بالمقام وقد بقى خبايا في نزول الكلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية على  
وجه قدمه كما نقول المعتزلة قلنا الكلام في هذا اى في بيان الاهلية ينقسم على قسمين  
القسم الاول الاهلية والثاني الامور المعترضة عليها اى على الاهلية فصل في بيان الاهلية  
وهى عبارة عن كون الانسان او الشخص بحيث يصلح ان يكون محط نزول الاحكام الشرعية والتكليف  
وقيل هى عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهذه الصلاحية  
اما ته حملها الانسان كما قال الله تعالى وحملها الانسان ولذا اخص بالتكليف من سائر  
المخلوقات التى ليس لها ذمة التكليف وقد كان ظلوها مجعولا الاهلية نوعان احدها اهلية الوجوب  
والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اذا عرفت معنى الاهلية فاعلم ان  
الاهلية على نوعين النوع الاول اهلية نفس الوجوب وهوان يكون قابلا لشغل الذمة والنوع الثانى  
اهلية لوجوب الاداء وهوان يكون قابلا وصالحا لالتيان الفعل وقد عرفت الفرق بين نفس  
الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول اى اهلية نفس الوجوب مبنى على قيام الذمة يعنى لا يثبت  
الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه الذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب  
عليه الاستيجاب لبناء على العهد الذى عاهدنا ربنا يوم الميثاق كما اخبره بقوله واذا اخذ ربك من بنى آدم  
من ظهورهم ذمتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا انما اقرنا برؤسنا  
يوم الميثاق فقد اقرنا بتجميع شرائعها الصالحة لنا وعليها ذمة اهلية نفس لوجوب  
واهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية فان الادى يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه



غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه  
كما يستعمل لعدم محله ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي  
الطاعات لما لم يكن اهلا للثواب الآخرة ولزمه الايمان لما كان اهلا  
لادائه ووجوب حكمه

حق غيره ولهذا انفصل فله ذمة كاملة ثبت له وعليه وما كان يرد عليه من انه اذا حصل له ذمة كاملة  
فيه حتى ان يكون حكمه كحكم اليقين فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء ايضا كما ذهب اليه بعض  
شائخنا مثل قاضي الامام ابن زيد وغيره قد فقه بقوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز  
ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يستعمل لعدم محله يعني انما المقصود والغرض الاصل من  
نفس الوجوب حكمه هو الاداء من اختيار والصبي لا يتصور منه الاداء بالاختيار لجزءه فيبطل  
الوجوب في الافعال التي لا بد من ادائه باختيار لغوت الغرض والشيء كما يبطل بفوت المحل كبيع  
الحر واعتاق العبيد يبطل بفوت الغرض ايضا فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن ادائه بالاختيار فلا يكون حكمه  
كحكم اليقين فلا يجب عليه ما يجب عليهم وتقصير المقام ما كان حقوق العبد من الغرم وضمان  
المتعلقات والعوض كمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب يلزم على الصبي لان الاداء بالاختيار في تلك  
الامور ليس بضروري ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة وجزاء  
له يجب عليه لان المقصود من العقوبات المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك فالوجوب ههنا خال عن  
حكمه فيبطل والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لا يصلح ان يقوم مقامه وكذا حقوق الله الخاصة  
كالصلوة والصوم لا يجب عليه ايضا لان الاداء بالاختيار لا ينافي ضرورة فيهما والولي لا يصلح ان  
يكون ادائه قائما مقام ادائه فيبطل الوجوب بفوت الغرض وسيأتي التفصيل فوق هذا ولما  
فرغ من الجواب شرع في تفرعات على قوله فجاز ان يبطل لعدم محله وغرضه كما يبطل لعدم محله  
نقال ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن اهلا للثواب الآخرة يعني  
ان الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلوة والزكاة ثواب الآخرة والكافر ليس اهلا  
لثواب الآخرة فوجب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل فلا تجب عليه تلك الشرائع  
واحتز بقوله التي هي الطاعات عن الشرائع التي ليست بطاعات وليس ان الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية  
والخراج فانها واجبة عليه ولما كان يتوهم من عدم كونه اهلا للثواب ان لا يجب عليه الايمان ايضا دفعه  
بقوله ولزمه الايمان لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه يعني في وجوب الايمان على الكافر

في  
نفسه



ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليته الاداء واذا عقل واحتل الاداء قلنا  
بوجوبه صل الايمان عليه ون ادائه حتى صم الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالسائر  
يؤدى الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدرسة  
البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ ولكن لك بعد البلوغ فيمن كان معتوها

لا يفوت الغرض من الايمان ثواب الآخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الآخرة فلا  
يفوت الغرض فيجب عليها الايمان ثم شرع في تعريفه اذ قال لم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم  
اهلية الاداء اي لا يثبت نفسا لوجوبه على الصبي لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبي لا يمكن منه  
اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتل الاداء قلنا بوجوبه اصل الايمان عليه لان الوجوب  
يتعلق بالاسباب وصلاحيته النية فالصبي العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفسا لوجوبه في حقه  
لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لغوات غرض نفسا لوجوبه  
فيها لان الغرض من نفسا لوجوبه ان يقع الاداء عن الغرض واداء العبادات لا يقع عن الغرض لانه لو وقع  
صلوته فرضا لا فرض عليه سائر الصلوات فيه حرج فظلم بخلاف الايمان فانه غير مكرر وكان الغرض من  
نفسا لوجوبه الاداء على سبيل الكمال الصبي لضعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على  
وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائها يتعلق بالبدن لانه من احكام  
النظرية التي تتعلق بالعقل الموجود فيه دون ادائها لا تفوت ان اداء الايمان واجب على الصبي العاقل  
قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل تمامه وبعد البلوغ حتى صم الاداء من الصبي العاقل من  
غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون نقلا بل هو فرض قلنا  
لا يلزم عليه تحديد بل لا قرار بعد البلوغ كالسائر يؤدى الجمعة فالمراد يقع فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن  
ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضي ابوزيد وشمس لائمة الحلواني وفخر الاسلام وقال لانهم شمس لائمة  
المرحى ان الوجوب غير ثابت فحق الصبي وان عقله لم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان  
احدهما قاصر وثانيهما كامل والقاصر فثبت بقدره البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين  
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة واذا  
انقضت اضعفت احدي القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليهما اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ  
فقال بلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة واثارها في  
بقوله ولكن لك بعد البلوغ فيمن كان معتوها هو السفيه فبدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

بناك

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبنتي على الأهلية القاصرة  
 صحة الأداء وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا  
 قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام وما يتعمض منفعة من التصرفات  
 كقبول الهبة والصدقة وصحة منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة وملاك  
 برأى الولي ما يترودين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار أن نقصان  
 رأيه انجبر برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبنتي على الأهلية القاصرة صحة الأداء بمعنى أنه  
 لو أدى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه وتبنتي على الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه  
 فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لأن أهليته حاصرت كماله بكمال  
 العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن إدراكه إلا بعد  
 تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً  
 وعلى هذا أي على أن صحة الأداء تبنتي على الأهلية القاصرة قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام في  
 أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه عند الشافعي لا يصح إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا فبرئ أباه  
 الكافر ولا تبين منه لملة المشتركة لأنه ضروري أن صح في أحكام الآخرة في شاب على إيمانه وهذا هو القسم  
 الأول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره وصح منه أيضاً ما يتعمض منفعة من التصرفات  
 كقبول الهبة والصدقة وهذا القسم ثان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض  
 للصبي فيصح مباشرة الصبي من غير رضا الولي وإذا نذر صح منه أداء العبادات البدنية من  
 غير عهدة وهذا القسم ثالث وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقيماً في زمان كالصلوة و  
 الصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبي إذاؤها من غير وجوب عليه وفي صحة الأداء بلا لزوم  
 عليه نفع محض له من حيث يعتاد أداءها فلا يشق ذلك بعلا البلوغ ولذا قال عليه الصلوة والسلام  
 صياكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا وواضروهم إذا بلغوا عشرة وأما مالك برأى الولي ما يترودين النفع والضرر كالبيع ونحوه  
 وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فإنه إن كان راجحاً كان نافعاً وإن كان  
 خاسراً كان ضاراً والصبي لا يميز بين الضار والمنافع ولا يعتبر فيه رأيه فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي و  
 ذلك باعتبار أن نقصان رأيه أي الصبي انجبر برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة  
 فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما يفقد من البالغ عند أبي حنيفة خلافاً لما فإنه لا يكون

بناك

الایری انه صحیح بیعه من الاجانب بغبن فاحش فی روائتہ خلافاً لصاحبیہ ورجہ مع  
 الولی بغبن فاحش فی روائتہ اعتباراً بالشبهة النیاتیة فی موضع التهمة. وعلى هذا قلنا  
 فی المجهور اذا توکل لم تلزمه العهدة ویأذن الولی تلزموا ما اذا وصی الصبی بشئ من  
 اعمال البریطلت وصیتہ عندنا خلافاً للشافعی وان کان فیہ نفع ظاهر لان الارث  
 شرعاً نفعا للورث الایری انه شرعاً فی حق الصبی

کالبا لم عندهما فلا یفقد بالغبن الفاحش وان بأشرب البیع بالغبن الفاحش مع الولی فغن ابی حنیفة  
 رایتان فی روائتہ یفقد فی روائتہ لا یفقد والیما شار بقوله الایری انه صحیح بیعه من الاجانب بغبن فاحش  
 وهو لا یتغایب الناس فی مثله فی روائتہ خلافاً لصاحبیہ ورجہ مع الولی بغبن فاحش فی روائتہ  
 اعتباراً بالشبهة النیاتیة فی موضع التهمة ای فی روائتہ ثبت انه شرعاً ابو حنیفة ورجع الصبی مع الولی بغبن  
 فاحش لان نیابة الولی ح فی موضع التهمة اذ فیہ تهمة انه انما اذن تحصیلاً لمقصوده وعلى هذا  
 ای عمل ما فیہ احتمال الضرر لا یمکنه الصبی بنفسه ویتملک برأی الولی قلنا فی المجهور وان کان  
 یتناول العبد والصبی ولكن المراد هو الصبی اذا توکل ای قبل الوکالة لم تلزمه العهدة ای الاحکام التي  
 تتعلق بالوکالة من تسلیم البیع والقن والمقصومة فی السبب لان فی الزامها معنى الضرر ولا یثبت ذلك  
 بالاهلیة القاصرة وبأذن الولی تلزم مکان قصور راسخ قد من فم بانضمام رأی الولی الیه فصار اهلاً للزوم  
 العهدة واما اذا وصی الصبی بشئ من اعمال البریطلت وصیتہ عندنا خلافاً للشافعی اهلان الوصیة عندنا  
 ازالة الملك بطریق التبرع مضافاً الى ما بعد الموت فیکون ضرراً محضاً فاعتبر بازالة المال بطریق التبرع  
 فی حال الحیوة فلا تصح الوصیة وما حصل فیها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه  
 بالموت فهو باقائ الحال لا عبرة بما لو باع الشاة التما شرفت على الهلاك لا یصح بیعه وان کان فیہ  
 نفع محض وعند الشافعی الوصیة نفع محض لا یتحصل بها الثواب فی الآخرة بعد ما استغنى عن المال  
 بنفسه بالموت واهو نفع محض یمکنه الصبی کالهبة له والی سر هذا الدلیل اشار بقوله وان کان فیہ  
 نفع ظاهر یعنی هذا النفع وقم باقائ الحال لا عبرة بموان سلمنا انه فیہ نفع ولكن فی بطلان الوصیة  
 نفع ازید منه لان الارث شرعاً نفعا للورث فان نقل ماله الى اقارب عند استغنائه اولی من النقل  
 الى الاجانب وهو افضل شرعاً لان فی صلة الرحم وایصال النفع الى القرب والیه اشار علیها الصلوة  
 والسلام بقوله حیث قال لمعداً لان تدبیر ورتبک اغنیاک خیر من ان تدعهم عالة متکفون الناس  
 الحديث الایری انه ای الارث شرعاً حق الصبی ای اذا مات الصبی یرث عنه وارثه ولو لم یکن

وفي الانتقال عن مالى الايصاء ترك الافضل لامهالة الا انه شرع في حق البائع  
كما شرع لما الطلاق والعنق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصبي ولم  
يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى  
بولاية القضاء واما الردة فلا تحتل العفو في احكام الآخرة

فيمنع لما شرع في حقه فهذا اتايد على قوله ان الارث شرع نفعا للورث فلما ثبت ان في الارث  
زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الافضل واليه اشار بقوله وفي الانتقال عنه اى الارث  
الى الايصاء ترك الافضل لامهالة ولما كان يتوهم انه لو كان الايصاء ضررا فينبى ان لا يكون  
مشروعا في حق البائع ايضا فدفعه بقوله الا انما اى الايصاء شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق  
والعناق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره في حق الصبي يعنى  
البائع له ولا يتكامله فكما يملك المنافع يملك المضار ايضا بخلاف الصبي فانه لا يملك المضار بنفسه  
بل ولا يملك ايضا كما قال المصنف ولم يملك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبي غيره  
وهو الوالى والوصى والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء  
اى سوى القرض لا يملك احد على الصبي من الامور المذكورة لانه محل الحرمة والاشفاق لاهل الاضرار اما  
القرض فالقاضى يملك فلما ان يقرض مال الصبي احد الا ان في غائمة الصبي اذ لو اودعه عند رجل هلك  
هذه له هلك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه  
بغير شهود ووبية فكان مصوناً عن التوى اى التلف فاعلم ان الطلاق والعناق عدم مشروعيتهما  
بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومسا الضرورة فيها مشروعة قال شمس الامنة في اصول الفقهاء بعض  
مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان اهل تدبيره جعل الطلاق وهذا وهم عندى فان  
الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الانقاع حتى اذا انتقضت الحاجة  
الى صحة انقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان جميعها انتهى كما ذكر صاحب غايه التحقيق واما الردة فلا  
تحتل العفو في احكام الآخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قبيحا لا يحتل فيه كالكفر وكان الاولى ان يذكر  
المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والمآصل ان هذا القسم من الافعال يعتبر من الصبي لو ارتد و  
العياذ بالله تعالى تعتبر ردة عند اى حنيفة ومحمد في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه اهل تولد  
من اقارب المسلمين ولو مات على ارتداه كان هلكا في النازكة في النهاية ولكن لا يتل لانهم توجد منه  
المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شئ وقال ابو يوسف والشافعي لا تعتبر ردة

وبالضرورة من احكام الدنيا عند هاهنا خلافا لابي يوسف فانما يلزمه حكما الصحة لا قصد  
اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابييه فصل في الامور المعترضة  
على الاهلية العوارض نوعان سماوي وملكسب اما السماوي فهو صغر والجنون  
والعته والنسيان والنوم والاعمار والرق والمرض

فحق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما ملكنا بصحة ايماننا لكونه نفعا محضاً ولما كان يرد ان المضار  
مدفوع عنه لا من دفعه فحق القول ببعض ان لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يؤدي الى اثبات  
الضرر في حقيقته تبين امرنا المسئلة ويحرم عن ميراث اقرار المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه  
من احكام الدنيا من اليونة بينه وبين امرنا المسئلة وحرم ان الميراث عند ما ي عند ابي حنيفة  
ومحمد خلافا لابي يوسف والشافعي انما يلزمه حكما الصحة لا قصد اليه والضمير يرجع الى ما يعنى  
لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لان يكون الحكم بصحة  
الارتداد كاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمنها في حكم صحة الردة  
لا قصد فلم يصح العفو عن مثله اى مثل الارتداد والمعنى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر  
العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابييه  
بان ارتدوا وتحاربوا الحرب فانه تلزم هذه الاحكام ولا يتمتع بثبوته بواسطة لزومها فكذا في ما  
نعم فيه ولما فرغ من بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال فصل في الامور  
المعترضة على الاهلية فقمتم تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها يزول اهلية الوجوب  
كالموت وبعضها تنزل اهلية الاداء كالنوم والاعمار وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء  
اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جميع عارضة من عرض لكن اى اذا اظهر له  
امر يصد عنه المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولما كان  
لهذه الامور تأثير في تغيير الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام  
عن الثبوت سميت بالعوارض سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه  
ولهذا نسب الى السماء وملكسب اما السماوي فهو احد عشر الصغر وهو وان كان  
بأصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولد المبرع ادم وحواء عليهما السلام  
فعد من العوارض والجنون والعته واختلاط العقل والنسيان والنوم والاعمار والرق والمرض وان كان  
الاعمار والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها افرادهما

والحيض والنفاس الموت واما المكتسب فتوعان منه ومن غيره اما الذي منه  
فالجمل والسفة والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه  
بما فيه الجاء وبما ليس فيها الجاء واما المجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط  
بما كان ضررا يحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحجر  
فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه

بالذكور والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه اي من المكلف  
وثانيهما ما هو حاصل من غيره اما الذي حصل منه فالجمل واما جعل من المكتسبة وان لم يكن للبعد  
فيه اختيار لان العبد قاصر على ازالته بتحصيل العلم فكان تركه التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه  
بمنزلة اختيار الجمل وكسب الاختيار والسفة في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل والفرق  
بين السفة والعته على ما قلنا ظاهره والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه  
الجاه للمكره وبما ليس فيه الجاء اي اضطراب للمكره الى اتيان ما اكروه عليه فاقسام المكتسب سبعة ولما فرغ  
عن تقييم العوارض شرع في احكامها فقال واما المجنون وهو افة تحمل بالذماغ بحيث يعيش على افعال  
خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة اطرافه وضعف في اعضائه وانما قدمه على الصغر لان حكم  
الصغر في اول احواله حكم المجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال اي لا يعتبر قوله كالطلاق والعتاق والهبة  
فلا تعلق باقواله حكم ويكون وجوده كعدمه حتى لا ينفذ باجازه الولي واحترزه من الافعال فان اتلف  
مال انسان يؤخذ بضمانه على الكمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بدون العقل والمجنون لا عقل له بخلاف  
الافعال حيث توجد حسا لا مرها ويسقط به اي بالمجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط عن الباء الخ  
بالاعتدال الحدود والكفارات والقصاص فانها تحتمل السقوط عن الباء بالنم بالشبهة وكذا يسقط به العبادات  
المقتضية للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات ولعتر يقول يحتمل السقوط عن المضار التي لا تحتمل  
السقوط بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب ووجوب الدية والارث فانها  
لا تسقط بالمجنون كما لا تسقط بالصباة هذا اذا كان المجنون متمسكا بغيره اليه بقوله واذ امتد المجنون فصار  
لزوم الاداء يؤدي الى الحجر فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه اي الاداء والحاصل اذا  
كثر المجنون بلان امتد فلا وجوب للاداء عليه لانه يفيض الى الحجر ولا نفصل لوجوب عليه ايضا لان الغرض من  
نفصل لوجوب الاداء فانما سقط الاداء بطل نفصل لوجوب ايضا لغوات الغرض وتفصيل هذا اللغام ان المجنون  
اما متمسكا وغير متمسك وكل منهما اما اصيل بان بلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فتلك الاقسام كلها ما نفة

بشيء

وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يوم  
ولييلة وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول  
مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبحا لا يحتمل العفو فتأبت  
في حقه حتى يثبت ايمانه ومرتبة تبعه لا يويه

الرجوب العبادات كبر الواعظ والزفر وهو القياس لان اهلية الاداء تقوت بزوال العقل وبدون الاهلية  
لا يثبت الوجوب والامتد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير المتمدن فهو ان كان  
طاريا فليس بمسقط للعبادات عند علي ثلثه استعسانا والحاقا بالنزوم والاعفاء وان كان اصليا بان يبلغ  
مجنونا فسقط عنه دين حنيفة حتى لو افاق قبل اسلامه شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم وليلة من  
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فات من الصلوات فحكمه حكم الصبا وعند محمد ليس بمسقط  
يلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قياسا على المجنون العارض وهو ظاهر الامة وقيل  
الاختلاف على العكس فتكر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر  
حتى لو افاق في جزء من الشهر لئلا او نهارا يجب عليه الفضله في ظاهر الامة وقيل في شمس الامة الحولان انه لو  
افاق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا لم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه الفضله وهو الصحيح لان  
الليل لا يصام فيه فلا فاقا فتو المجنون فيه سواء وفي الصلوات ان يزيد وقت المجنون على يوم ولييلة  
ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى فالم قصر الصلوة ستا لا يسقط عنها القضاء والشيخان يعتبران الساعات  
حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لان هذا الوقت باعتبار  
الساعات زاد على يوم ولييلة وعنده عليه القضاء فالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل  
في حد التكرار في الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد لان ما لم تدخل الحول الثانية لا تدخل الزكاة في حد  
التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا ودفعنا المحرر في حق المكلف فلزوال المجنون بعد مضى  
احد عشر شهرا تجب الزكاة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لان الامتداد لسقوط الوجوب عند تمام  
الحول فاذا اتم الحول زال المجنون قبل تمام الحول فقد وجب له الزكاة وعند ابو يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد  
الامتداد وقرى على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل افيراي القبح كالايان بانه العظيم  
لا وفيما لا يحتمل نعمه كالنكر بانه تعالى فتأبت في حقه حتى يثبت ايمانه ومرتبة تبعه لا يويه  
لان الايمان وكذا الردة قصد لا يعتبر من المجنون اخذ من الايمان والتصديق والاعتقاد بما جاء به النبي  
عليه السلام وذلك لا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو ايضا

بشيء

وأما الصغر فأنه في أول حاله مثل الجنون لأنه عدم العقل التميز أما إذا عقل فقد  
 أصاب ضرا من أهلية الأداة لكن الصباء عذر مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل  
 السقوط عن البالغ وحلته الأمر أنه يوضع عنه العمددة ويعصم منه وله ما لا عمددة فيه  
 لأن الصباء من أسباب المرحمة فحتمل سببا للعفو عن كل عمددة يحتمل العفو ولهذا  
 لا يصح منه بخلاف ما يندرج تحتها لاحد بوجه فانه يصح لأن الاعتقاد ليس كذلك ولا شرط المفاد ارتد  
 ابواه فلا راد على المسلم الا بطريق الاصل وهو ظاهر لا بطريق التبعية لانها زالت بردة ابويه فلم يلزم بحكمه ردة  
 لوجب ان يحكم بعفو عنه وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حقه هذا اذا بلغ مجونا وابواه مسلان  
 فارتد او حقه به بدار الحرب فان تركاه في دار السلام وكذا الوادسك عاقلا مسلما وابواه مسلان ثم جن  
 وحقه به بدار الحرب وكذا الواسم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصح تعيها وكذا واسم احد ابويه  
 وهو مجنون بعد مؤمن تابع الابويه ولما الصغر فانه في أول حاله اي قبل ان يعقل مثل الجنون يسقط  
 عن الصغر ما يسقط عن المجنون لأنه عدم العقل والتمييز أما إذا عقل اي ترقى الصبي عن ادنى درجات  
 الصباء الى واسطوا ولكن لم يبلغ الى درجة كمال العقل فقد أصاب ضرا من أهلية الأداة  
 فقل هذا كان اهلا لأن ثبت في حقه وجوب الاداء لكن الصباء عذر مع ذلك يعني وان كان أصاب  
 ضرا من أهلية الأداة ولكن الصباء مع ذلك الاصابة عذر لعدم بلوغ عقله الى درجة الكمال وغاية  
 الاختلال فقط بما في ذلك العذر عن الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل  
 الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل التسليم والتبديل في  
 نفسها واحتراز بقوله ما يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الأيمان خي اذا اداه الصبي كان فرضا  
 يقرب عليها يقرب على المؤمنين من وقوم القر تبيينه وبين زوجته المشتركة وحرمان الميراث من آثاره للمتركن  
 جريان الميراث بينه وبين آثاره السليين وحلته الأمر اي الأمر الكلي في احكام الصبي انه يوضع عنه العمددة اي  
 يسقط عن الصبي للمواخذة والتبعية ويعصم منه لما لا عمددة فيه يعني يعصم منه اي من الصبي بان يباشره  
 بالاحمدة فيه اي لا ضرر فيه مثل ان يعقل الهبة بنفسه وله اي ويصم للصبي بان يباشره غيره لاحد ما لا ضرر  
 فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض لأن الصباء من أسباب المرحمة طبعه او شرعا اما طبعاً فلأن كل  
 طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار واما شرعاً فلأن النبي عليه السلام كان يرحم الصغار فحتمل الصباء سببا للعفو  
 عن كل عمددة يحتمل العفو مثل الحدود والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد  
 مثل ضمان المتلفات ونفقة الأنايب ولهذا اي لاجل ان الصباء سببا للعفو عن عمددة يحتمل

الصغير

الصغير



لا یجزم عن المیراث بالقتل عندنا ولا یلزم علی حرمانه بالرق عنه والكفر  
لان الرق ینافی اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ینافی اهلية الولاية و  
انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهلية لا یعد جزاء واما العتة بعد البلوغ  
فمثل الصبا مع العقل فی كل الاحكام حتی انه لا یمنع صحة القول والفعل

العفو لا یجزم الصبی عن المیراث بالقتل عندنا یعنی لو قتل الصبی مورثه او خطأ لا یجزم عن میراثه لانه  
موجب القتل یجمل السقوط بالعفو باعدا كثيرة فلهذه عهدة تسقط بعد الصبا ویجعل كان المورث  
مات خف انفسه ولما كان یرد علیها اذا كان كذلك فلا ینفی ان یجزم الصبی عن المیراث بالكفر والرق  
فاجاب عنه بقوله ولا یلزم علیه ای علی ما قلنا حرمانه ای الصبی بالرق عنه والكفر كما اذا اردت الصبی  
العاقل او استرق فانه لا یتحقق الارث لان الرق ینافی اهلية الارث لان الارث یتقضي ان یمكن  
الوارث ما لک الميراث والرقین لا یصلح له الملك لان كل ما یملكه الرقیق هو ملك لمولاه وكذلك الكفر  
ای مثل لرق الكفر فی انه ینافی الارث لانه ای الكفر ینافی اهلية الولاية ای لا ولاية للكافر علی المسلم لقوله  
عز وجل ولن یجعل الله للكافرين علی المؤمنين سبیلا والارث مبنی علی الولاية علی ما یشیر الیه قوله تعالی حکایة  
عن زکریا علیه السلام فهدی من لدنك ولما یرثنی الایة وانعدام الحق وهو هنا الارث لعدم سببه وهو  
الولاية وذال لا یوجد فی الكافر ولعدم اهلية ای لعدم اهلية المسحق والرقین لیس اهلالة لا یعد جزاء  
ای عقوبة والحاصل ان حرمان الصبی العاقل الرقیق او الكافر عن میراث اقاربه المسلمين والا حلالا  
لیس من باب جزاء الكفر والرق حتی یصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهلية المیراث وقت كونه رقیقا ولعدم  
سبب المیراث وقت كونه كافرا الا ترى ان من لا یملك الطلاق لعدم النکاح او العتاق لعدم ملك الرقیق لا یعد  
ذلك عقوبة فكذا هن اوقاف العتة وهو اختلال فی العقل یبحث یختلط كلامه فی شبهة مرة بكلام العقل او  
مرة بكلام المجانین اما السفیه فلا یشبهه كلامه بكلام المجانین اصلا ولكنه یعتریه خفة اما غضبا او  
فرا حیاة تابع مقتضاها من الامور غیر نظر وفکر فی عواقبها هذا هو الفرق البین بین المعتوه والسفیه  
الیه اشارنا سابقا بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل فی كل الاحكام فکما ان المجنون یشبها ل احوال  
الصبا فی عدم العقل كذلك العتة یشبه احوال الصبا فی وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فی تحکمه  
المحتوه حکم الصبی العاقل فی جمیع الاحكام حتی انه ای العتة لا یمنع صحة القول والفعل فکما جمیع اقوال  
العصبی العاقل وافعاله من اسلامه قوله فی بیع مال غیره وطلاق منکوحة غیره واعتان عبد غیره وقبول الهبة  
صیحة کذلک جمیع افعال المعتوه واقواله صیحة حتی ان العتة لا یمنع صحة القول والفعل کلا ینفک الصبا

هو

لكن يمنع العهدة وانما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة لان شرع جبراً  
وكونه صبيها معذوراً ومعقوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنها الخطاب كما  
يوضع عن الصبي ويولي عليه لا يلى على غيره وانما يفترق المجنون والصغير في ان  
هذا العارض غير محدود ثقيل اذا سلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

مع العقل لكن يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شيء وضرب عنه العتة فلا يطالب المعتوه في الوكالة  
بالبيع والشراء بقدر الفس وتسلم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته  
ولا اعتاق عبده سواء كان باذن الولي او لا ولا يبيعه شراره لنفسه بغير اذن الولي لان في كل ذلك عهدة اي ضرر  
للعتوة والعتة يمنع ولما كان يرد عليه انه على هذا ينبغي ان لا يعجب على المعتوه وكذلك على لصبي ضمان التلغات  
لان في ايجاب الضمان عهدة ايضا عليه ما قد فقه بقوله وانما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة التي  
نفى كمالان المراد بها ما يلزم باحقوق وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفي  
عنها عهدة يحتل العرف في الشرع وضمان التلف لا يحتل العرف شرعاً لان شرع جبراً لكونه من حقوق العباد  
وكون الأموال معصومة كونها المستهلك صبيها معذوراً ومعقوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة  
لحاجة العبد اليه لتلحق بقائه وقوام مصالحة به وبالصبار والعتة لا تزول الحاجة فيبقى معصوماً  
فيجب له ضمان بالاستهلاك ويوضع اي رقع عن اى المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يعجب عليه  
العيبات ولا يثبت في حق العقوبات كما في حق الصبي واليه ذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الامام  
الوزير لا يسقط عن العبادات لان الخطاب اليه صحيح لكونه بالغاً واما العتة فهو بمنزلة المرض بخلاف  
الصبي لان الخطاب عنه يرتفع ويولي عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور  
عقله ولا يلى على غيره اي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره

هو

ولان الاصل في الولاية ان يثبت في حق ثم يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت  
على غيره ولما لم يحتج المصاحبون بأول احوال الصباء والعتبة بأحوال المصباة ذكرنا يحصل الفرق به بين  
هذه الاشياء فقال وانما يفترق المجنون والصغير في ان هذا العارض اي المجنون غير محدود  
اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لان له وقتاً معهود الاجرى الله تعالى عاونه على ذلك  
فقليل تفريع على قوله غير محدود اذا سلمت امرأته اي امرأة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اي اذا  
سلمت امرأة المجنون الكافر عرض على ابيه امه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصح ان يعرض عليه الاسلام وهو  
تابع لمزير الاوين فان اسلم احد هاتين الكاحسينها وان ابي فرق بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

والصبا، محد ود فوج تأخيرة وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا  
يفترقان وأما النسيان فلا ينال في الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالباً  
يلزم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة

يقين المجنون لان ليس له وقت معين فصيابطال حق المرأة والصبا، محد ود فوج تأخيرة أى عرض الاسلام  
الى ظهور اثر العقل في الصبي كالى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيحقق منه الايام فلا يؤخر حق  
المرأة الى البلوغ فلورج المجوس ابنه الصغير بامرأة مجوسية واضرانية ثم اسلمت المرأة وطلبت الفدية  
له عرض الاسلام على الصبي ولا على ابويه حتى يفرق بينهما بالاياه كما في المجنون بل يحمل حق يعقل  
الصبي فيعرض حينئذ عليه الاسلام فان اسلم بقاء النكاح بينهما والا فرق بينهما وذلك لان الظهور عقلي  
وقتا معيناً بخلاف الجنون هذا هو الفرق بين المجنون والصغير وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرق  
اى لا فرق بين العتوه واخر احوال الصبا، فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الاسلام  
الحال كما لا فرق في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض الاسلام في الحال على المعتوه كما يعرض  
على الصبي العاقل الكافر اذا اسلمت امرأته فان اسلم بقاء النكاح بينهما والا فرق كما يفرق بين الصبي العاقل  
الكافر وزوجته وقت ابائه عن الاسلام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل وإنما قيد  
المعتوه بالعاقل للذين هب الزعم الى المجنون لان اسم المعتوه قد يطلق على المجنون ايضا وأما  
النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اهم من ان  
يمكن ملاحظتها في وقت شاء ولا يمكن الاجد كسب جديد يسمى ذهولا وهو ما عندنا عندنا وما عندنا الحكماء  
فهو خاص اى لا يمكن الا بعد كسب جديد وتجهيم استدلال وقيل هو حمل الانسان بما كان يحل ضرورة مع  
عليها امور كثيرة لابقاة واحترز بقوله بامور كثيرة عن الزائم والمنفى عليه فانها في حالة النرم والاعفاء لا يعطيان  
ما كان يعطيان من امور كثيرة وتبقى له لا فائدة عن المجنون فانه يحمل ضروري بامور كثيرة كان يعاها ما قبله  
لكنه باقاة وفيه فائده وفي الموضع النسيان هو نقصان او بطلان قوه الذكرو هذا اوضح ما قيل فلا  
ينافي نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء فلا تسقط الصيم ونصلوه عن ذمته بالنسيان  
بل يلزم عليه القضاء بكونه اى النسيان اذا كان غالباً بحيث يلزم اصطاعه اى لا يجوز اطاعة عنه في  
اغلب مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة وان النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة  
غالب ما في الاول فلان نفس الانسان تميل بالطبع وتستغل الى الاكل والشرب فاذا اشتغلت بشئ جاء  
الغفلة والنسيان عن شئ اخر وهو الصرم فلذلك عفى عن ذلك الاكل والشرب فلا يفسد صومه وأما في

يجعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد  
وعلى هذا قلنا ان سلام الناس لما كان غالباً لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام  
لان هيئة المصلي مذكورة له فلا يغلب الكلام ناسياً واما النوم فجز عن استعمال  
القدرة ينافي الاختيار فواجب تأخير الخطاب للاداء

الثاني قلنا ان يجب هيئة وخوفاً يتغير الطبع عنه ويتغير حال الشرع ولهذه الاسباب التي ذكرها  
من الناس فتترك الغفلة عن التسمية فيغفل النسيان فيه عندنا فيصير الذبح جعل النسيان الموصوف  
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان كذلك يصنع  
الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسياً يجعل كانه  
لم يأكل واذا نسي التسمية في الذبح يجعل كانه لم ينس قوله جعل جواب اذا والمجته غير ركن قوله اعترض خبراً  
ان وكلمة من متعلقة به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو اتلف  
احد مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فاعله في  
حقه عفو وعلى هذا اي ولان النسيان الغالب جعل عندنا قلنا ان سلام الناس على امره ليعتبر على من انه  
في القعدة الاخيرة لما كان غالباً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان  
القعدة محل لسلام وليس المصلي هيئة تذكر فيها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم  
فيجعل عفو بخلاف الكلام في الصلوة حيث لا يجعل عفو لان هيئة المصلي مذكورة له فامتنع عن النسيان اذا  
نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسياً في الصلوة اي لا يغلب ويكثر وقوع الكلام في الصلوة ناسياً اذا جازت الصلوة  
هيئة مذكورة لهذا النسيان فكان وقوعها فيها الغفلة وتقصير فلا يعفى عندنا فيفسد صلوة بالكلام ناسياً  
واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمتنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل  
مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه عند الاطباء هو ما يكون من رطوبة اندماغ المعدة بسبب  
وصول رطوبات بخارية اليه فترخي اعصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في تلك  
المسالك فيسكن الحواس لظاهرة والحركات الاكوان منها ضرورياً في الحياة كالنفس والنوم والهضم فجز  
عن استعمال القدرة ليس هذا التعميد النوم فلا ينتقص بالانغناء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والاثر والحد  
الصحيح ما بيناه ينافي الاختيار لان مدار الاختيار على الرأي والتميز وهو لا يوجد وقت النوم لعدم العمل  
المذكورة فواجب تأخير الخطاب للاداء فترميم على قوله فجز عن استعمال القدرة والاداء متعلقة بالخطاب لاجل  
ان النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخير الخطاب الذي ورد الاداء وهذا التأخير

وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعتاق والإسلام والحرية ولم يتعلق بقراءته  
وكلامه في الصلوة حكمه وكذا إذا أتته في صلاته هو الصحيح والأغناء مثل النوم  
في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو أشد  
من أن النوم فترة أصلية وهذا

في حق العمل به ولا يسيطر الوجوب عن ذمته احتمال الأداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء  
على تقدير عدم الانتباه لانه لا يمتد ليلاً ونهاراً فلا يسيطر الوجوب لعدم وقوع الخلل في الأهلية  
استدل على بقاء الوجوب بقوله عليه السلام فإذا قرأ حكم عن الصلوة أرنيه بأنه فرغ بها فليصلها كما كان  
يصلها أو قتها ثم إن ذلك وبطلت عباراته أي النائم أصلاً في الطلاق والعتاق والإسلام والحرية فترجع على  
قوله وهو في الاختيار يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عباراته فيها ينبغي  
على الاختيار كالطلاق فلو طلق النائم واعتوى أو أسلم أو ارتد لا يثبت حكم شيء من تلك الأشياء  
ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه فإذا قرأه النائم في صلاته لا تصح قراءته فلا يصح صلواته وكذا  
إذا حكم في صلواته لا يعتبر كلامه لصدوره من لا يميزه ولا اختياره فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد  
صلواته وكان لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختياره وكذا إذا أتته في صلاته هو الصحيح  
أي كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مر كذا لا يتعلق بقراءة في الصلوة حكمه على المذهب المختار  
فلا يهتكم في صلواته لا يفسد صلواته ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء وقال الحاكم أبو محمد الحنفية  
تفسد صلواته ويكون حدثاً لانه قد ثبت بالنص ان القراءة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث  
وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة ألا ترى لو احتمل يجب الغسل كما لو اتزل بشهوة في اليقظة  
وتفسد صلواته كالسقيظ وبهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسألة أقوال  
أخرى تركناها خوفاً للتطويل والأغناء وهو تعطيل القوى المدركة التي هي حركة الإرادية بسبب  
مرض يعجزها عما إذا القلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والألم يعجزها لا نبيا عليهم السلام  
مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو أشد من النوم في ذلك لأن النوم حالة طبيعية  
كثيرة النوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الأغناء على أن تعطيل القوى وفوت  
الاختيار وفوت استعمال القدرة في الأغناء أشد حتى منع الأغناء صحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق المص  
بينه وبين النوم فقال وهو أي الأغناء أشد من أي من النوم كما مر بياناً من أن الأغناء يمنع الصلوة لا  
النوم فترة أصلية أي طبيعة توجب لا يخاف عنه إنسان في حالة الصحة وهذا أي الأغناء

لا  
يؤثر  
في  
الصلوة

عارض ينافي القوة اصلا ولهذا كان حدثا في كل الاحوال ومنع البناء  
واعتبر امتدادها في حق الصلوة خاصة واما الرق

عارض اي غير طبيعية ينافي القوة اصلا بحيث لا يعرض كثير من الناس في مدة حياته النوم وان كان عارضا باعتبار  
امتداد على معنى الانسانية ولكنه لما صار كذا فعد غير عارض وهذا اي لو كانت من النوم كان حدثا في كل الاحوال  
سواء كان قائما او كاعا وساجدا او مستكما بخلاف النوم فانه لا يوجد استرخاء المفاصل في كل الاحوال فيوجد  
المحدث لا يندون في عدم الشعور من الاغشاء لهم اذا غلب وجداسترخاء المفاصل فيخسف يكون حدثا كالنوم  
مضطجعا ومتكئا ومنع الاغشاء سواء قليلا كان الاغشاء وكثيرا مضطجعا كان النفي عليه وغير مضطجعا فمن  
عارضه الاغشاء في الصلوة فانافى وبني لا يجوز فان قيل قال عليه السلام من اصابه قن او رعا فاقلس او مذى  
فليصوم وليتوضأ ثم لين على صلاته فلم يتكلم في اياه ابن ماجة فثبت من هذا الحديث ان البناء يجوز في المحدث  
والاغشاء حدث ايضا اقول المراد المحدث الغالب كالقن والرعاف فاما الاغشاء فهو ليس بغالب لوقوع مع انه حدث  
في جميع الاحوال محل بالعقل وكل احد منهم مؤثر في المنع من الاداء اقل اعتبر امتدادها في حق الصلوة  
خاصة علم ان امتداد الاغشاء في حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الاوقات عند السجدين وباعتبار الصلوة  
عند المحدث وقال الشافعي امتدادها باستيعاب وقت الصلوة فلما غمى على رجل اكثر من يوم وليلة لا يسلن م  
عليه قضاء ما فلت من الصلوات وفي الصوم لا يعتبر امتدادها وهو معنى قوله خاصة حتى لو غمى عليه رمضان  
كلما يسقط عنه الصوم وكذا لا يعتبر في الزكاة لان امتدادها في الصوم نادر ففي الزكاة اولى ان يندرس  
استغراقه المحول وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتدادها في شيء اصلا فالاغشاء اذا لم يمتد ليحتمل بالنوم  
في وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجحون والصفر وهذا استحسان والقياس ان لا يسقط بالاغشاء  
سواء امتد ولم يمتد ولكن استحسانها للفرق بين الامتداد وعدمه لان علياذا غمى عليه اربع صلوات  
فقتضيهن وغمرى ابراهيم بن الحزمي في اخر كتابه الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله  
عن نافع قال اغشى على عبد الله بن عمرو يوم وليلة فانافى ولم يقض ما فاته واغشى على عبد الله بن  
عمر رضي الله عنه اكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فاته كما رواه عبد الرزاق في مصنفه فثبت من هذه  
الاثار ان ما فاته من الصلوة في اكثر من يوم وليلة يجب قضاؤه وما هو في يوم وليلة او اقل لا يجب فعلم  
الامتداد واما الرق مرفى اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف السهم ومنه رقة القلب  
وفي الشرع غمز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله مأكلا واهلا لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء  
والولاية ونحو ذلك والرقي حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه جزاء الكفر حيث استنكف الكفار

فهو بمن حكمى شرع جزاء فى الأصل لكن فى حالة البقاء صار من الامور الحكيمة به يصير المرء عرضة  
للتملك والابتدال وهو وصف لا يحتمل التجزى فقد قال محمد فى الجامع فى مجهول النسب  
اذا اقران نصف عبد فلان انه يجعل عبدان فى شهادته وفى جميع احكامه

عن عبادته واتخذ والى من دونه ولم يتفكر وفى آيات التوحيد والمحفوظات عنهم بالباطم والمحامات فى ذلك  
فجازاهما الله تعالى فى الدنيا يجعلهم عبيد عبيد متملكين مبتدلين ولهذا المرتبة الرق على المسلم ابتداء  
وطق العباد انتماء وبقاء بمعنى ان الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى انه يبقى  
ملوكا وان اسلموا اتقى فهو بمن حكمى اى غير حتى ثابت بحكم الشرع فلا يقدر الرقيق على التصرفات وان كان  
اقوى من الحر حشا هذه الجملة ليست محذورة حتى يقال ان كثير من الناس عاجزون التصرفات فى مال الغير  
بحكم شرعى وليس يرتق فى وجود فيه بمن حكمى بهذا الوجه ولا يوجد الرق بل المحذورة الى قوله عرضة للتملك

شرع جزاء فى الأصل اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته لان الكفار لما استنكفوا عباد الله جعلهم عبيد عبيد  
جزاء لهم فى الدنيا لانه اى الرق فى حالة البقاء صار من الامور الحكيمة اى صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع  
من غير نظر الى معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى ملوكا مرفوقا وان اسلموا صار من الانقياد اى بالرق  
يصير المرء عرضة للتقليد والابتدال العرضة المعتزض للاهر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة  
للبلاد اى صار منصوبا له بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا لله عرضة لايمانكم والمعنى ان

الانسان بسبب الرق يصير قابلا ومنصوبا للتملك والاستخدام وهو اى الرق وصف لا يحتمل التجزى  
ثبوت وزوال الانشاثر الكفر ونتيجة القهر فلا يتصور فيهما التجزى كما لا يصح بالعلم والجمل فالمحل  
غير قابل للتجزى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرفوق البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حتى العبد  
يوصف بالتجزى ثبوتنا وزوالا فلا يباع عبده من اثنين جاز بالاجماع فقد قال محمد فى الجامع الكبير

فى حق مجهول النسب اذا اقران نصف عبد فلان انه يجعل عبدان فى شهادته وفى جميع احكامه استدلال  
بملاء المسئلة المذكورة فى الجامع الكبير على ان عدم التجزى من هذا صاحبنا الثلاثة نتيجة لمخالفة احد  
فكان اجماعهم على عدم التجزى وهى ان الرجل محمول للنسب اذا اقران نصف عبد فلان فانه يحسن بسبب  
اقراره عبدان فى شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كهداة الرقيق الكامل لعلم ان الرق الثابت  
باتقاراه كامل غير متجزى اذ لو كان متجزى بالكان هو باضنام مثله اليه بمنزلة واحد فى الشهادة كما جعلت  
الموتان بمنزلة رجل واحد فيها وكن اهر عبيد فى جميع احكامه مثل المحذورة والمجوزة ولكن لا يثبت الملك  
المفتر له الا فى النصف اذ الملك مقترى بالاتفاق كما ان الرق والعقود غير متجزى بالاتفاق

وكذلك العتق الذى هو صدق وقال بويوسف وهو كالاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز  
انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى تعلق  
بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد  
شطر العلة فيتوقف العتق الى تكميلها وصار ذلك

وكذلك العتق الذى هو صدق اى كمال الرق لا يحتمل التجزى كما مر كذلك العتق الذى هو صدق الرق لا يحتمل  
وتفصيل لمقال هو ان الرق غير متجزى كما عرفت وصدقه العتق وهو ايضا غير متجزى لان العتق في الشرع عبارة  
عن قوة حكيمة يصير الشخص به اهلا للالكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور بعض الشائ  
دون البعض فكما انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا على تجزى الملك المطلق للتصرف لان الرجل  
لويام عبدا من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف وكذا لو باع نصف عبدا بقي ملكه  
في النصف بالاجماع لكنهما اختلفوا في تجزى اعتاق الذى هو فعل المصق كما بينه المصنف وقال بويوسف لا يخلو  
لا يتجزى لما لم يتجزى انفعاله اى اثره وهو العتق وحاصل ما عند محمد وابي يوسف لا يشون تجزى الاعتاق بمعنى ان  
اعتاق البعض اعتاق الكل لا العتق لازم الاعتاق لانما فزع يقال عتق فتق كما يقال كسرت فانكسر اثر الشئ لازم له  
ولما لم يتجزى العتق اتفقا بين علما شافعية في التجزى الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزئه لم  
تجزى العتق ضمرة وقال ابو حنيفة الاعتاق متجزى وانه لا يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق شتصا من عبده  
لا يتقسط كله ولا بعضه بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام بل يزيل الملك فيما اعتقه لان اثر الاعتاق  
ازالة الملك وهو متجزى فيتوقف حكم العتق الى ان يؤدي السعاية فان ادى سقط الملك بالكلية فيعتق  
كله وان هذا اشار بقوله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان المعتق لا قدرة له ان يتصرف  
في حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو ازالة الملك وفيه لما استدل به  
الصاحبان من كون العتق اثر الاعتاق لان اثره ازالة الملك وهو متجزى كما مر تعلق بسقوط كله اى الملك  
عن المحل اى المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل بان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى يتعلق  
بسقوط كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعتق بعض العبد لا يثبت فيما العتق لان صورة عتق بعضه  
لم يتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضه العتق لا يتحقق الا اذا يزول الملك بالكلية لان العتق والمملك  
وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد فاذا سقط بعضاى الملك فيما اذا اعتق بعض العبد فقد  
وجد شطر العلة اى جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا تحقق العلة بامرها فاما اذا وجد جزء العلة  
فيتوقف اعتق الذى هو المعلول الى تكميلها اى تكميل العلة وهى ازالة الملك وصار ذلك اى ازالة الملك



كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافي  
 مالكية المال لقيام المملوكية على الحق لا يملك العبد والمكاتب التبري ولا تقسم منها حصة الإسلام  
 لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية لأنها للمولى الأفياء استثنى عليه من القرب  
 البدنية والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحقوق  
 الذي هو متجيز لثبوت العتق الذي هو غير متجيز كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة فغسل الأعضاء  
 متجيز حتى من غسل يديه أو وجهه نزول عنهما المحدث ويثبت الطهارة ولكن لا يثبت إباحة الصلوة التي  
 هي غير متجيزة بغير غسل جميع الأعضاء وكاعداد انطلاق للتحريم أي الحرمة المغلظة فاعداد الطلاق  
 متجيزة وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي متجيزة بحق من طلق امرأته طلقة أو طلقتين يثبت الطلاق  
 ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في أحكام الرق  
 فقال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفيما احتراز عن النكاح فأنه وان يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية  
 المال ينافي مالكية المال لقيام المملوكية ما لا فاعبد لا يملك ما لا لأنه مال المولاه ومولاه من حيث  
 المالية لأن حيث الإنسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد  
 من جهة واحدة وفيه بحث لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية  
 من حيث الأدبية فانهم حتى لا يملك العبد والمكاتب التبري وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملك كان  
 الاعتراف لأنه من أحكام الملك والتبري الأخذ بالسرية وهي الأمانة التي برأها واعدادها لوطي فمصلحة  
 من السر وانما خصل مكاتب بالذكراع من المدبر ايضاً لا يملك التبري لأن المكاتب لما كان احق بمكاتبه  
 كحرية يبدأ كان يوم ذلك جواز التبري له فانزال الزوم بذكره ولا تقسم منها أي من العبد والمكاتب بحثه التبري  
 أي المجتهدين ائقرضت بسبب الإسلام حتى لو جاز يقع فقلوا ان كان باذن المولى لعدم أصل القدرة  
 وهي المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقن اصلاً لأنها  
 انما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها المولاه كما قال المصنف لأنها للمولى الأفياء استثنى عليها على  
 المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم  
 الفرض ليست للمولى بالاجماع واذا عذمت القدرة اصلاً لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير اذا حج ثم  
 استغنى حيث يعجز عنه فرضا لان ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للاداء والرق لا ينافي مالكية  
 غير المال وهو النكاح والدم والحقوق لأن الرقن في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء  
 الضرورية باق على الحرية الأصلية فيصنع نكاحه واقراره بالحد والقصاص السرقة المستهلكة محتاج

مثل

وينا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة اثنتين وتنصف العدة والقسم والحل

الى النكاح لان قضاء شهوة الهرج فرض ولا سبيل له الى السري فعين النكاح ولكنه موقوف على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقته فيباع فيه ولكن احتياجه ثابت الى الدم والهجرة في البقاء ولهذا لا يملك المولى اثر منها وصح اقراره بالقصاص لان في ذلك مثل الحر ومينا في كمال الحال في اهلية

مثل

الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد والحر في ذلك سواء لان اهليتها بالقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم واما الكرامة الدينية فالعبد محروم عنها فلا يصح ذمته حتى لا يمكن ان يطلب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب ما لم يعتق او يكتب وكان الولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان الحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعفت بالرق حتى لا يطلب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تحتل اى ذمته الدين بنفسها وضمت

اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة لظهور اثره في تنصيف الحل الذي يثبت عليه ملك نكاح المرو حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة اثنتين سواء كان زوجها احر او عبد لان الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان بغوت حل الامة بنصف ما بغوت به حل الحرة فزواجين الحرة والامة وهو طليقة ولصف ولكن لما عجز الطلاق الواحدة كل وصار ما بغوت به حل الامة تطليقتين كما قال عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها جستان رجاؤه الترمذي وهذا الحديث حجة على الشافعي حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل وتنصف العدة والقسم والحل اذ العدة تعظيم ملك النكاح حتى حق النساء يتنصف فيكون عدة الامة جستان اذ الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كلهم انفا وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فتنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يدين وعلى الامة يوما واحد عقوبة بسبب العصيان مع وراد النعمة فمن مكملت له حقه النعم كان العقوبة عليه ازيد النعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجسد بخلاف القطع في الدقة

وانتقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب  
 نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان فى احد ضري المالكية كما تنصف الدية بالاثوثة لعدم  
 احدهما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه فيجب له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد  
 وانتقصت قيمة نفسه حق اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلته اقل قيمته ولكن لا تزيد على عشرة آلاف  
 درهم وان بلغ قيمة هشرين الفا واكثر لم ينقص من عشرة الاف عشرة دراهم حطال مرتبة عن مرتبة المحر  
 اذ دية المحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليه والى المال عطف على قوله  
 للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اى دية المحر لنقصان فى احد ضري المالكية كما  
 تنصف الدية بالاثوثة اذ دية الاثوثة نصف دية الذكركل عدم احدهما اى احد الضريين المذكورين حاصل  
 ان المالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف فى المال لملك الرقبة  
 اى لا يملك اصل المال والثانى مالكية مالىس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح وشروطها بالذكورة فالعبد اهل  
 لهذه القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما مر فيكون قيمته ناقصة عن قيمة  
 المحر اى دية اذ المحر اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا  
 لكان قيمته نصف قيمة المحر كالمراة فانها ليست باهل للقسم الثانى مطلقا اى لا على وجه الكمال ولا على  
 وجه النقصان فيكون قيمتها اى ديتها نصف دية المحر لانها فاقدة احد ضري المالكية بالكلية بخلاف  
 العبد فانه غير فاقد بل احد ضري المالكية ناقص فى حق وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل المال له  
 بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقد للقسم الثانى بالكلية مثل المراة لتوقف نكاحه على اجازة  
 المولى اقول مالكية النكاح ثابت له بكماله احتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل المحر وانما توقف  
 على اذن المولى دفعه للضررى ماله لا لنقصان فى مالكيته العبد وهذا عندنا اى كون العبد اهلا للتصرف  
 فى المال فذهبا ان الماذون اى لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصل لا بطريق النيابة وبشيت  
 له اليد على اكسبه ويجب اى يثبت له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد وامام ملك الرقبة فهو بالنسبة  
 الى ملك اليد من الزوائد وفيه دفع لما احتج به الشافعى على مذهبه وهو ان تصرفه لنفسه ليس باهلية  
 بل بطريق الاستفادة من المولى كالتوكيل وبده على اكسبه يد امانه كالودع تقريرا الاحتجاج انه  
 وكان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد بعد حكمه  
 والمالك لا يثبت له اجماعا فكذلك التصرف لان انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء الملزوم  
 وهو التصرف واذا لم يثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك

والمولى يختلف فيما هو من الزوائد وهو الملك المشرع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون

التصرف او اليد وتقر بالرد فم ان المقصود الاصل من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه في يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم ومبطل وهو مقصود اصلي بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يختلف اى العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشرع للتوصل الى اليد اى يكون المولى قائما مقام العبد في ملك الرقبة (الذى هو وسيلة الى الملك اليد الذى هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اى وان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يختلف المولى جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى العبد في ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه في حكم الملك اى ملك الرقبة وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى غير مستقل لانه ليس اهل لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقيم الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق ان يحجز عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وفي عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هي ان المولى اذن لعبده في التجارة فكل ما باع العبد واشترى بغبن فاحش او يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغراء به وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عندنا خفيفة لان جميع المال لتعلق حق الوفاء به لانه بمنزلة الوكيل والملك للمولى وصار كان المولى بانثر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل واما الحاباة بغبن فاحش فباطلة عند محمد وابي يوسف ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثاني هي ان العبد الماذون اذن لعبده في التجارة ثم حجز المولى الماذون الاول لا ينجز الاول كالوكيل اذ اوكل غيره وقد قاله الموكل على برأيك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا ينجز الثاني نعم لو مات المولى صلا المحجورين كالموات الموكل صار اعز ولين في هذه المسئلة نظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرف محضوس فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن في نوع من التجارة يكون اذ نأى الاذن كهلالة الشافعي وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او شهرين

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته وإنما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه أن استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى ولهذا الميرستوجب السهم الكامل من الغنيمة

كانا مذونا البدالي ان يحجر عليه وهذا هوثرة الخلاف بيننا وبين الشافعى ولما كان يردان الرق اذا اثرى تنقص قيمة العبد عن دية الحر علم ان العبد لا يساوى الحر كيف يجوز ان تقبل الحر بالعبد قصاصاً لان القصاص ينبئ عن المساوات ولا مساوات بينهما فعدم بقوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم فلا يعد معها بالكلية ولا ينقصها وإنما يؤثر في قيمته اى قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دلاهم اذا كانت مثل دية الحر او اكثر منها وإنما العصمة بالايان والدار والعبد فيه اى فى كل واحد من الدار والايان مثل الحر علم ان العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالانكاح لمن صاحب الشرع وصاحب الدم فى نوعين مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض وهى تثبت بالايان فقط وتقومه توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى تثبت بالدار اى بالاجرا زبناً بالاسلام والعبد يساوى الحر فى الامرين فبما يبين في العصمتين ولذا لك اى لاجل الممانعة والعصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصاً خلافاً للشافعى فان عنده لا قصاص بينهما لعدم المساوات فى النفسية وهى عبارة عن ذات موصوفة بازواج الكرامات وقد تمكن فى العبد معنى المالية وهى تحمل تلك الكرامات فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال والجواب ان المساوات قد وجدت فيما هو الاصل وعليه يمتنع القصاص واما الكرامات فصفة زائدة لا يتعلق بها القصاص والا يلزم ان لا يحرمى القصاص بين الذكر والانثى لان الانثى دون الذكر فى استحقاق الكرامات الزائدة ولذا انتصف ديتها عن دية كاهن او جارية لرق نقصاناً فى الجهاد حتى لا يجب الجهاد عليه اى على الرقيق لان استطاعت فى الحج والجهاد غير مستثناة على المولى اذ العبد مع البدن وجميع المنافع ملوك ومال للمولى ولكننا انسان حاصل لم بمعنى النفسية فلذا اراعى الشرع جانب العبد فى بعض المنافع البدنية واستثنى عن الملك كالصوم والصلاة ولم يستثن فى البعض نظر الى المولى كالحج والجهاد فلذا ايجل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع الا اذا هجم الكفار ولهذا اى لان الرق اوجب نقصاً فيه ولم يثبت له الجهاد لم يستوجب اى لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء قاتل باذن المولى او بغير اذنه وهو من هب العامة لان استحقاق السهم الكامل انما هو باعتبار الكرامة والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضى له الامام ولا يسيهم وقد صح انه عليه السلام كان يرضى المالك ولا يسيهم كماروى

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكى وانما صم امان الماذون لان  
الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في  
الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان

الترمذى فى جامعه عن عمرو بن الحارث قال شهدت خبيرة مع ساداتى فكلوا فى رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وكلوه انى ملوك قال فامرني فقلت السيف فاذا انا اجره فامرني بشئ من حرث المتاع  
الحديث اى من اثاث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها  
بالرق لانه اى الرق عجز حكى متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المص الذمة و  
الحل شرع لان فى الولاية فالعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفذ القول على الغير شاء او ابى و  
ذلك لان الرق عجز حكى فصيلا للعبد عجزا عن التصرفات فى نفسه فلا يمكن للعبد ولاية على نفسه  
لم يكن على غيره لان ولاية المهر يثبت او على نفسه ثم يتعدى منالى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء  
والشهادة والترويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صم امان الماذون لان الامان  
بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لمبا  
يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا الايصم امان الماذون للكافر الحربي  
في الجهاد كانه تصرف على الغير باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتاما واسترقاقا  
والتصرف على الغير ولاية تعدى بالدفع ان امان الماذون ليس من باب الولاية وانما صم امانه  
باعتباره بسبب اذن المولى صار شريكا للغزاة في الغنيمة اى الرضى بمعنى انه انسان مخاطب يسقط  
الرضى لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق فاذا امن الماذون في القتال الكفار فقد اتلف حق من  
الغنيمة اى الرضى ولا ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه  
لا يستحق الرضى لو لا فقدان اذن المولى فى حقه وانما يلحقه الاذن بعد ما رجع سالما غائما كالاتى ولا  
اعتباره وقال الترمذى وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امان العبد وروى عن النبي صلى الله  
عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحد قد سعى بها ادناهم ومعنى هذا اعذار اهل العلم ان من اعطى  
الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان  
ماذونا ولا بشرط ان يكون مؤمنا يجوز امانه كما ذهب اليه شهيد والشافعى وخص ابو حنيفة الماذون  
فعل هذا المراد من العبد الماذون لما مر مثل شهادته اى هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان  
حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسه او لا ثم تعدى حكمة الى الغير

وعلى هذا الأصل يصح اقراره بالحد والقصاص وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ أنه يصير جزاء الجناية لأن العبد ليس من أهل ضمان مالم يسر بما لا يشاء المولى الفداء فيصير عاتل إلى

وعلى هذا الأصل هو أن ما يلزمه أو لا يتعدى إلى غيره تبعاً يصح اقراره أي العبد ما ذنبا كان أو محجوراً بالحد ودوا القصاص لأن ضرره يلزمه أو لا ثم يتعدى إلى المولى تبعاً وكذا يصح اقراره بالسرقة المستهلكة بأن اقر العبد الماذون أو المحجور أن سرقت مالا استهلكته يصح اقراره حتى يقطع يد العبد لا يجب الضمان عليه بالقائمة صح من الماذون أي صح اقرار الماذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المرسوق منه ويقطع يده وفي المحجور اختلاف معروف أي في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلافان كان كذبه المولى فعند أبي حنيفة يقطع ويرد المال على المشرق منه وقال أبو يوسف يقطع ولا يرد المال على المشرق منه لأن فيه ضرراً بالمولى واقراره في حق الغير غير صحيح ولكن المروءة ترضى بأقراره فيضمن مثله بعد الاعتناق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاعتناق لأن اقرار المحجور بكون المال الموجود في يده مال المشرق منه اقرار على المولى لأنه موافق يده مال المولى فلا يصح اقراره في حق الغير وإذا ربح اقراره بالسرقة فلا يقطع يده لأن القطع إنما يكون في السرقة ولكنه عاقل بما الغر يرضى بأقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاعتناق هذا تشرية المقام فمن شاء أن يطمع على تفصيل المذاهب فيه وعلى أدلتهم فليرجع إلى كتب الفقهاء على هذا أي على أن الرق ينافي ملكية المال وأنه ينافي كمال المال قلنا في جناية العبد خطأ أنه يصير جزاء الجناية أي أن جنح العبد خطأ بأن قتل رجلاً خطأ بأنه كان يرى إلى الصيد فوقع على الرجل ثم مات فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبد الورثة القاتل إلا أن يختار المولى الفداء بالارث لأن العبد ليس من أهل ضمان مالم يسر بما لا يشاء المولى الفداء فيصير عاتل إلى أن يكون المال وإجبا على الجحان لأنه هو المتعدي وعلى عاقلة وهذا المال للدفع فوع يكون ضلّة في حق الجحان كأنه يهب شيئاً مبتدأ حيث لم يقابل به مال لأن المتلف ليس بمال وعوضاً في حق الجحني عليه فكون المتلف غير مال ينافي وجوب الدية على العبد لأنه ليس بأهل للصلة ولذا الإيلاء أن يهب شيئاً أو لا يجب عليه صلة إزاريه من النقعد والكسوة وكون الدم مالا يهدد بوجع حتى المتلف على العبد والعبد لا يصلح أن ذم المال لأنه ليس أهلاً للصلة وليس له عاقلة حتى ذم المال فحين ذم العبد إلى ولي الجناية جزاء وقوله إلا أن يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الأمر عاتل إلى

الأصل عند أبي حنيفة حق لا يبطل بالافلاس وعند هاشم بن عمار معنى الحوالة وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت والموت علتنا الخلافه كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم باليقين به المحج

الأصل عند أبي حنيفة والأصل في الجناية خطأ هذا الأرض عند أبي حنيفة لأنه الثابت بالنص وإنما يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لا يبطل الأصل بالافلاس حق يجب دفع العبد إلى وليه ثم واليه ما شاركه بقوله حق لا يبطل بالافلاس وعند هاشم بن عمار وجوب الأرض على المولى بمعنى الحوالة أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى وإذا أتى ما عليه بالافلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات وحاصل المسئلة أن المولى إذا اختار الغداء ثم أفلس حتى لا يجد ما يؤديه إلى ولي الجناية كان الأرض ديناً في ذمة المولى حتى يأخذ ولي الجناية ما يجب عنده من حقه ولكن لا سبيل لولي الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان هذا عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يؤدي المولى الأرض إلى وليه أو الجناية فإن عجز بالافلاس دفع العبد اليهم ثم إن يأخذ والعبد في الجناية ولما فرغ عن بحث الرق شرع في المرض فقال وأما المرض فهو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون الأفعال بها لذاتها مؤفة فعل هذا النسيان والجنون والاعماء والعمه مرض كما صرح به الأطباء فإردان أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام لأن الجنون والاعماء ينافي أهلية العبارة اللهم إلا أن يقال أن المراد بهذا المرض غير سابق من تلك الأمراض إذا المراد بهذا المرض بالاعتقلا والاختيار فافهم فإنه لا ينل في أهلية الحكم أي ثبوت الحكم وجوبه على الإطلاق لأن المرض لا يخل بالعقل والاختيار ولا في أهلية الثواب والعقاب فينتج عليه الخطاب فيثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم أو من حقوق العباد كالطلاق والعقار والبيع والشراء ولا ينافي المرض أهلية العبارة لأنه لا يخل بعقله فيكون أهلاً للتبعية عن المقاصد حتى صم طلاقه واعتاقه وكل ما يتعلق بعبادته ولما كانت برده عليه المرض لما لم يكن منافياً لأهليته كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت المحج عليه بسبب حتى يصير وصيته وهبته من جسيم المال دفعه بقوله لكنه أي المرض لما كان سبب الموت والموت علتنا الخلافه أي خلافة الوارثة والغريماء في ماله لأن أهلية الملاك قد بطلت بالموت فيمنعه الوارث لأننا قرب الناس إليه والغريم لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كذلك كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله أي بمال المريض فثبت به أي بالمرض المحج



اذا اتصل بالموت مستند الى اوله بقدر ما يقرب به صيانته الحق فقبل كل تصرف واقعه  
يحتمل الضم فان القول بصحة واجب في الحال ثم التعلق بالنقض اذا احتيج اليه كل تصرف  
واقعه لا يحتمل للضم جعل كالمعلق بالموت كالاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارث  
اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك المبد دون ملك الرقبة

اذا اتصل المرض بالموت مستند الى اولى اولى المرض لا يظن منه مرض الموت لا بالتصل بالمرض  
اتصل به ثبت انه مرض الموت فيثبت الحجر مستند الى اولى لان ماله من مرض ميت فيضاهى الحجر الى جميع الجسيمات  
الى جميع اجزائه من يوم ابتداء المرض بالموت كالاخر الاجزاء فيقال عطلموت لانه حجر عن التصرف من ماله  
نقد وما يقرب به صيانته الحق اي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفى منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في  
التنين لاجل الوارث وفي جميع المال ان كان دين الغريم مستغرقا لجميع التركة وان كان قتل من التركة  
فبقدر حصته واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمقتيل كل تصرف واقعه  
يحتمل للضم صفة بعد صفة التصرف وذلك مثل الحبة والبيع بالحالة فان القتل بصفة اي تصرف واجب في  
الحال والحالة خير لقوله كل تصرف وذلك لان الموت مشكوك في الحال وليس في صفة هذا التصرف في الحال مشكوك  
لانه قابل للضم اذا احتيج اليه جميع ماله في المرض وصيته في جميع ماله في الحال لا يملك التصرف باسناد في الحال  
وانما الحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض يضم حصته ووصيته بقدر ما يقرب به صيانته الحق كانه حصة  
احتيج الى دفعه صيانته بحق الغريم والوارث واليه اشارة بقوله ثم التعلق بالنقض اذا احتيج اليه في التصرف  
وذلك بعد موته اذا ترك ديناً وارثاً وكل تصرف واقعه لا يحتمل للضم جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت  
كالاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارثاً صورته اعتق المريض عيظ من ماله المستغرق بالدين ولو جاز في  
قيمت على الثلث فحكمه هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المدين وهو للعلى بالوت فكان المدين عيظ من  
حيات المولى في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من التكرهات كذا في المعلق في مرض الموت جعل جاز في طول  
كما ان المدين جاز بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للفرار والورثا كذلك المعلق في المرض حري بعد موت  
المولى ولكن يسعى في قيمته لشراءه والورثاء وهذا اذا لم يخرج العبد من الثلث ولم يكن في المال وفاء  
بالدين واذا كان في المال فاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ الحق في الحال لعدم تعلق حق الوارث بطول  
به لما كان يرد انكم قلتم ان الاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ في الحال فعل هذا لا يخرجنا عن  
الراهن عبده المهرود عن الراهن لان حق المرتهن وهو غريمه قد تعلق برقبته ومع ذلك يجوز ثم اغتياقه  
اذا ابا بقوله لان اغتياق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك المبد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة واداء الحقوق المالية لله تعالى  
والوصية بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولى الشرع  
الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة

اذ ملك الرقبة يبقى في حق الراهن وهو يكتفي بمجازاة الاعتاق وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة وهو  
تملك المال بلا عرض كالهدية والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة والكفارات وصدقة  
القطر والوصية بذلك اي لا يملك الوصية بالصلوة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب الحجر وهو  
المريض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا ان الشرع جوز  
ذلك من الثلث اي من ثلث ما لا ينظر اليه لان الانسان بسبب طول امه قاصر عن العمل ويقول سوف  
افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى تلافى ما فرط في العمل وهو في تلك الحالة لا يقدر على اداء  
العبادات البدنية فخص له ان يقصد بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذي  
عن سعد ابن وقاص انتقال مرضت عام الفم مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يعودني فقلت يا رسول الله ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا  
قلت فثلثي مالي قال لا قلت فاشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير الحديث ولما كان  
يتوهم ان الشرع لما جاز الايصاء من الثلث نظر اليه علم ان الثلث حق خاصة لا يتعلق به حق احد  
حق يجوز تصرفه فيه سواء اوصى للوارث من الورثة او لغيره ازاحه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء  
للورثة بنفسه ولم يفوضه الى المريض حيث قال بوصيكم الله في اولاككم الآية وابطل اي نسخ ايصاءه  
اي المريض لهم اي للورثة وقد كان الوصية في ابتداء الاسلام مفرضة بقوله تعالى كتب عليكم  
الوصية اذا حضر احدكم الموت الآية فسمعت بقوله تعالى بوصيكم الله الآية فالوصية كانت في  
ابتداء الاسلام مفرضة اذ المترك حق الورثة مقررا في كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعيين  
مقدار ما يوصي به لكل واحد وقد كان يقع المنازعة لبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره  
غير مضار الآية ويقول لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا الآية انزل آية الميراث وهي بوصيكم الله الآية  
وتولى الايصاء بنفسه فلم يزل يابطل ذلك اي ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذي وغيره عن ان امانة  
الباهل قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و  
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان  
بيع المريض عينه من التركة من الميراث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث انوارت

بأن الحیض والنفساء

ومعنی وحقیقة وشبهة حتی لا یصح بیعه من الوارث اصلاً عند ابی حنیفة ؎ و  
بطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجوده في حقهم  
كما تقوم في حق الصغار واما الحيض والنفساء فانهما لا يعدان اهلية  
بوجه ولكن الطهارة عنهما شرط كجواز اداء الصوم والصلوة

بعين من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابی حنیفة ؎ مطلقاً سواء كان بمثل  
القيمة او لا لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينة ايضاً وعندهما يصح بمثل القيمة لعدم  
بطلان حق الورثة عن شيء مما يتعلق ببقيةهم ومعنی بأن يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حيث يقر  
تسليم المقرب للمقر له بلا عوض وهذا لا يصح عندنا خلافاً للشافعي لان في اقراره لبعض الورثة همة  
الكذب اذ من الباطل ان يكون غرضه اصيل المال الى الوارث بغیر عوض وشبهة الحرام حرام فيكون حراماً  
فهذه وصية معنى واقرار ضرورة وحقیقة بأن اوصى لاحد الورثة وشبهة بأن باع الجيد من الاموال  
الربوية بالردي منها حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلاً سواء كان بمثل القيمة او لا عند ابی حنیفة ؎ هذا  
مثال للقسم الاول وهو الوصية صورية وبطل اقراره ای المريض له للوارث وان حصل اقراره باستيفاء دين  
الصحة الذي كان له على الوارث بان يقر المريض بان حصل من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة  
وذلك لان في اقراره بالاستيفاء همة ان يبرئ سقاط الدين عن ذمته فكانه يملك بهذا المقدار من المال وهذا  
مثال للقسم الثاني وهو الوصية معنى ولما كان القسم الثالث وهو الوصية بتحقیقة اظهر لم يذكر له مثلاً  
وتقومت الجوده في حقهم كما تقوم في حق الصغار بان باع المريض ما لا يجد بالردي من جنسه من وارث  
ليبلغ نفع الجوده الى ارثه لان الجوده وان لم يعتبر بها وقت بيع الجيد بالردي من جنسكبيع المحظية الجيدة  
بالمحظية الردي ولكن تنقسم هذه الجوده اذا باع المريض بوارثه ودفع اللهمة فلا يجوز هذا البيع كما تقوم في ابيع  
الوصي والاب مال للصغير من نفسه متقبلاً سداً فعلاً للضرر فلا يصح بيعه هذا مثال للقسم الرابع واما الحيض و  
النفساء جميعهما للشاكرهما بصورة وحكما فانهما لا يعدان اهلية ولا اهلية الوجوب ولا اهلية الا اذا اوجبه ما وذلك  
لانها لا يجعلان بالنمة والعقل وقدرة البدن ولما كان يترجم انه فعلی هذا ينبغي ان لا يقطع بجملة قضاء الصلوة  
دفعه بقوله لكن الطهارة عنهما ای الحيض والنفساء شرط كجواز اداء الصوم والصلوة اما للصلوة فقد روي البخاري  
والمسلم ان فاطمة بنت قيس قالت يا رسول الله الى امرأة استمضت فلا طهر فادع الصلوة فقال لا انما ذلك  
عرق وليس بحيض فاذا قبلت حيضتك فدعى الصلوة واذا دبرت فاغسل عنك الدم ثم صلى ثم حي وهذا  
رواهن القياس واما للصوم فقد روي الترمذي عن عائشة قالت كنت نحيض عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

بأن الحیض والنفساء

في قوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوة حرج لقضاء عفاها فمقط بهما اصل  
الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت  
فانه عجز خالص

ثم ظهر في امرنا بقضاء الصيام ولا يامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم  
عنه بمعناه فعلم من هذا الحديث امر ان احدهما ان النساء ما كن يصمن في حالة الحيض ثبت ان الطهارة  
عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يادى الصوم مع الحيض كما يادى مع الجبابة و  
ثابتهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولذا كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لاداء الصوم  
والصلوة في قوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وقضاء الصلوة بعد ايام الحيض  
حرج لقضاء عفاها أى الصلوة في ايام الحيض والنفاس فان الحيض لا يكون اقلاً من ثلثة ايام ولما ليها  
كانت الواجبات داخله في حد التكرار كالحالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف  
الواجبات فيه ايضاً وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع فمقط بهما أى بالحيض والنفاس اصل الصلوة أى  
نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهراً  
لا يضيّق واما النفاس فممن ان وقوعه في رمضان اتفاق فان فرض ان يستوجب رمضان فلا حرج  
في قضائه اذ قضاؤه صوم شهراً واحداً في احد عشر شهراً مستغرقاً او مجتمعا مما لا يضيّق فلم يسقط اصله  
لما ليس لوجوب من النعمة وان سقط ادائه عنه واما الموت وهو اخر العوارض السماوية واختلف في  
تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت هذا الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و  
الحياة ولقوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كمش الملم فيذببح وعلى هذا اصح عذ  
من العوارض السماوية وقيل هو عدم النية عما من شأنه الحيوة معنى الخلق في الآية التقدير  
واليه ذهب صاحب المسلم حيث قال في منهيّة المسلم وجعل وجوده ليس بشئ وانما تعلق الخلق  
به لانه عدم طاراً انتهى اقول ليس المراد من كونه عدمياً انعدام محض وفناء صرف بل هو مفارقة  
الروح عن البدن وانتقاله من دال الى دار ولذا ابعد الميت في احكام الآخرة جهاً فاحفظه فانه عجز  
خالص ليس فيه جهة القدره بوجه ما واحتمل بعض المرض والنقص والجنون والرق فان العجز بهذه  
العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدره بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا  
وابا احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و  
الزكاة وحكمه السقوط الا في حق الائمة ومنها ما شرع عليه الحاجة الغير وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

يسقط به ما هو من باب التكليف لقوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا انه يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه الحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى بقاءه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينيا لم يبق بمجرّد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل ولهذا

الحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضه به الحاجة ومنها ما لا يصلح لقضائه حاجة وحكمه ان يثبت للورثة واما الاحكام الاخرية فحكمه بالبقاء فقوله يسقط به اي بالعين الحاصل بالموت ما هو من باب التكليف بيان للقسم الاول من احكام الدنيا لقوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختيار والحاصل ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالوت تحقق العجز اللازم الذي لا يرجي زواله ولا عجز فوقه ولهذا اي لقوات غرض التكليف وهو اتيان المكلف به عن اختيار ما قلنا انه يبطل عنه الزكوة اي يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظهر الفقير مال الزكوة كان له ان يأخذ مقلدا للزكوة فتسقط الزكوة عنه ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف على قوله الزكوة اي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلوة والصوم والحج وانما يبقى عليه المأثم لتقصيره في اداها حين كان حيا صحيحا والاثم من احكام الاخرة طليته في احكام الاخرة حتى فان شاء الله عفا عنه بكره وفضلنا وان شاء الله عذبه بمحكمته وعدله وما شرع عليه اي الميت الحاجة غيره هذا هو القسم الثاني وهو على عدة اقسام كما قلنا الاول ما بينه بقوله ان كل الشرع المذكور حقا متعلقا بالعين يبقى الحق بقاء ما بالعين كالمهرن يتعلّق به حق الرقن ولا يبطل بحق الرهن وكن المستأجر يتعلّق به حق المستأجر والوديعة يتعلّق بها حق المودع والمبيع يتعلّق به حق المشتري لان فعله اي فعل العبد فيه اي فيما ذكرنا غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال فيبقى حق العبد في العين بعد موته ايضا حتى يأخذه صاحب الحق ولا من غير ان يدخل في التركة وينقسم على الغرما والورثة والشافعي واي في قوله وان كان ما شرع الحاجة العبد دينيا لم يبق بمجرّد الذمة اي ذمة الميت حتى ينضم اليه اي الى الذمة بتاويل المذكور مال او ما يؤكد به الذم وهو اي ما يؤكد به ذمة الكفيل والحاصل ان الميت اذا لم يترك مالا او كفيل من حضرة لا يبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من اولاده وانما يأخذ في الاخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق

قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيل لا كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة

فدتمه من قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المكفول لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيل لا كان  
الكفالة تضم الذمة الى الذمة واذا الم يقر بالميت ذمته معتبرة فكيف يصح ذمته الكفيل اليه نعم لو كان له  
مال او كفيل من حالة الحيوة فاذا يصح الكفالة منه لان ذمته حينئذ كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو  
تبرع انسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد وابو يوسف والشافعي تصح الكفالة  
عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الموت لا يبرئ عن الدين كما لمحل الاخذ من المتبرع عن  
الميت ولما يطالب به في الآخرة وبه قال احمد ومالك بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا  
في التمهيد واستدلوا بجابر بن عبد الله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصطلي على رجل مات وعليه دين فاتي  
بميت فقال لعلي بن ابي طالب قال صلى الله عليه وسلم لا يصطلي على رجل مات وعليه دين فاتي  
نصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اراه النساء وابو داود اقول لا يثبت الكفالة عن قول قتادة  
هما على بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولا خلاف فيه يحتمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقرار بكفالة  
السابقة قلت يشكله ما رواه احمد بسند حسن فقهاها ابو قتادة فاتيها فقال الديناران على فقال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منها الميت قال نعم فصلى عليه وما رواه البخاري عن سلمة  
بن اكيوم من حديثه قال ثم اتي بثلاثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة وانا نير قال  
هل ترك شيئا قالوا لا قال صلى الله عليه وسلم انا اكله قال ابو قتادة صلى الله عليه وسلم وعلى دينه  
فصلى عليه وما رواه ابن جابر في صحيحه فقال ابو قتادة انا اكله قال ابو قتادة فصلى عليه صلى الله  
عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما وسبعة عشر درهما وفيه ما فيه كان الدين عنه ساقط في احكام  
الدين الفوات محله لان ذمته قد ضعف بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها ولما كان يردان ضعف  
الذمة في العبد المحجور والميت سواء فلم لا يجوز الكفالة عن الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقول له  
بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة عنه وان لم يكن مطالب به قبل  
العتق لان ذمته في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدق  
المولى او يعتقه فيطالب في الحال فلما صححت المطالبة صحت الكفالة عنه كما ثبتني على المطالبة فمن تكفل  
عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع وهو الا فلا

وانما ضمت اليها المألية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل لا ان يوصى به فيصم من الثلث وأما الذي شرع له فبناء على حاجة والموت لا ينافي الحاجة فبقى له ما ينقضي به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر اليه ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم الفلأ ولا ما تم في حق الكفيل فيطالب به في الحال وانما ضمت اليها أي الذمة بتأويل المذكور للمألية في حق المولى جواب لسؤال مقدر تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلو ضمت المألية اليها وحاصل الجواب ان كمال ذمة ليس في حق المولى أي انما ضمت مألية الرقبة الى ذمة لاجل احوال الدين في حق المولى ليس من استيفاء الدين من المألية انتهى في حق المولى اذ ظهر الدين في حقه لان ذمة ليست بكاملة في حقه وان كان الحكم الذي شرع له حاجة غيرة شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر بطل بالموت لضعف ذمة لان يوصى به فيصم من الثلث لان الشرع جيز تصرف في الثلث نظر الموقد من بيانه هذا اقسام ثالث للقسام الثاني من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا وأما الذي أي الحكم الذي شرع له أي للعبد حاجة وهذا اقسام ثالث من الاقسام الاربعة فبناء على حاجة. ولما كان يتوهم ان المحتوج من الموت فلا حاجة بعد الموت اراح بقوله الموت لا ينافي الحاجة لا يحتاجني على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا اقل الحاجة نقص برتفع بالموت فبقى له أي لليت ما ينقضي به الحاجة ولذلك أي لاجل انه بقي لليت من تركته ما ينقضي به حاجة قدم جهازه أي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه اذ لم يكن المحتج متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز ناشد منها الى قضاء الدين لما ان البأس في حالته المحيرة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابرار ذمة اقوى منها الى الوصية اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجة اليها اقوى من حق الورثة لان فاني تعاضد اليه في الاخرى وهو محتاج اليها ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر المتعلق بالكل أي ثبت هذه الحقوق فنعاد لان نفع هذه الامور لاجل اليها ما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاد وصاياه فظاهر ان نفع جريان الميراث فهو ان روحه يتشقى بغنائهم ويحصل له الثواب في دار الاخرة باقتناعهم من ماله ولعلمهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له ولهذا أي لبقاء ما يقضي به حاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء أي ان مات المولى وبقي المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة الحاجة الميت الى الثواب فانه يؤدي بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقاً فيحصل له

وقلنا ان المرأة تفصل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقى ملكه  
الى انقضائه العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها  
ملوكة وقد بطلت اهليتها للملكية بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا  
انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء

ثواب العتق وثواب ما وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاختلاف فيه وكذا اذا مات المالك وترك  
مالا فيه وفاء لبذل الكتابة والمولى يحكم ببقائه الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثته المالك الى المولى لانه يحتاج  
الى كونه معتقا منقطعا عن اثر الكفر باقيا على اثر الحرية حتى يحكم بانه معتق في اخر جزء من اجزاء حياته  
فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثا للورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو  
مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفخ للكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقلنا  
معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا ان المرأة تفصل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك  
لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوفاً على الزوال بانقضائه العدة فبقى ملكه الى  
انقضائه العدة فيما هو من حوائجه خاصة والغسل من حوائجه وامام ليس من حوائجه فلا يملك له فيه  
بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يفسلها زوجها لانها ملوكة وقد بطلت اهلية الملكية بالموت اذ الميت  
لم يبق محل للتصرفات المحصورة بالملكية واذا ماتت للملكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه فلا يعمل المحرم  
النظر وقال الشافعي يفسلها زوجها كما تفصل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لومت غسلك مره احمدا  
وابن ماجه وروى ابن جابر عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لومت قبلى غسلك الحدیث ورويد ما روى  
عن اسماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان يفسلها على مرء الدار قطف واليهيقي ولا يصح ما قيل في جوابه  
ان معنى غسلك لقميت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة يروى عن اسماء قالت غسلت انا وعلى فاطمة  
بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اى لاجل ان ما شرع حاجة العبد  
يبقى ملوكا له بعد موته بقدر ما يقضى به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذ انقلب القصاص بالانصبوب  
بقرع الخافض اى الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذ اصاب مالا او ديتا ما يصلح  
الورثة او بعفو البعض مبرأ وبشبهة كان مورثا فيكون حكمه حكم مائر الاموال حتى يبقى له بقدر  
ما يقضى به حاجته حتى تنقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الغلظة عنه  
وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت لانه شرع  
للدك الشارای لتشفى صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية



بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له  
الاما يضطر اليه حاجته فقارق الخلف الاصل لا اختلاف حالها واما  
احكام الآخرة فله فيها حكما لاجاء لان القبر الميت في حكم الآخرة  
كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا ووضعه فيه لاحكام الآخرة  
روضة دارا وحفرة نار ونحو الله تعالى ان يصيره

على الورثة لا تنفعهم بحيوته وجب للورثة ابتداء ولا انه يثبت للميت ولا ثم ينتقل اليهم نعم لو انقلب  
هذا القصص مالا يتعلق به حق الميت كالمهر وهذا قسم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد  
للمورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة  
في حق من وجبه حتى صم عفو المجرم لان السبب انعقد للمورث وصم عفو الوارث قبل موت المجرم  
ايضا لان الحق باعتبار فضل الواجب انما يثبت للوارث ثم استدل على ان القصص يثبت للورثة  
ابتداء بقوله لانه اى القصص يجب عند انقضاء الحيوة اى حيوة الميت وهذا ذلك لا يجب له اى  
لا يثبت للميت لبطان اهلية للملك الاما يضطر اليه الميت كالحاجة والقصص لا يصلح كحاجة فيثبت  
للمورثة ابتداء لا انتقالا ولما كان يرد على قوله ان القصص يثبت للمورثة ابتداء هو انه ينبغي ان  
يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصص مالا للمورثة ابتداء ايضا لانها خلف للقصص  
والخلف لا يفارق الاصل في الحكم فدفع بقوله فقارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصص  
حيث يثبت للمورثة ابتداء بخلاف الدية فانها ثبتت او لا للميت حتى يقضى منها حاجته ثم يثبت  
للمورثة بطريق الخلافة عنه لا اختلاف حالها وهوان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت  
مع الشهية. والخلف يصلح ذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الوضوء  
اصل والتميم خلفه من ان يخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء  
وذلك لا اختلاف حالها وهوان الماء مطهر نفسه لا يحتاج الى النية والتراب ملوث وانما يطهر به  
حكمها اى الطهارة به امر تبدي فيحتاج الى النية واما احكام الآخرة فله فيها حكما لاجاء لان القبر الميت  
في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل لمن منازل الدنيا  
فكذلك القبر يزول منزل لمن منازل الآخرة وكما ان الماء في الرحم موضوع بحيوة الدنيا يعطى لها احكام  
الاجياء في الدنيا حتى يستحق الارث والوصية كذا الميت ووضعه في القبر للحيوة في حق الآخرة لاحكام  
الآخرة فقبره روضة دار الثواب ان كان سعيدا او حفرة نار ان كان شقيقا ونحو الله تعالى ان يصيره

بشيء مما كان في الجمل  
من الجمل

لنار وضة بكرمه وفضله فصل في العوارض المكتسبة اما الجمل فانواع  
اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة  
اصلا لانه مكابرة ومحذور بعد وضوح الدليل

اي القبول لنار وضة بكرمه وفضله اللهم اغفر لنا والعقوبة الصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى  
يتجلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض  
المعاصرة شهر في العوارض المكتسبة وهي ما كان لا اختيار العبد مدخل في حصولها فقال اما  
الجهل وهو بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شأنه العلم والتقابل بين الجمل والعلم تقابل  
الملكية والعدم ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو حبيب  
لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عدا الجهل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخبركم من  
بطون امها انكم تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق ثابت في حال دون حال  
وانما عدا من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان  
قادرا على ازالته بقصيل العلم فجعل تروك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره  
فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه  
اي الكفر مكابرة اي انكار العلم ومحذور بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع  
وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولنعم ما قيل من في كل شيء له شاهد ويدل على انه واحد  
ولنعم ما قال الاعراب البعرة تدل على البعد واثر الاقدام على المسير في السماء وات ابراج والارض ذات  
فجاج تدل على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك محذور كما قال تعالى ومجدوا بها واستيقنتها  
انفسهم ظلما وعلوا فان ادلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيانات الباهرة لا تحصى كانت  
محسوسة في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتأثرة قروا بعد قرون الى يومنا هذا انكارها انكار  
المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الاخرة فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى  
من التزم عقلا الذمة فان جهله حينئذ فمع عذاب القتل والجس في الدنيا فعند ان حيفه «ديانة  
الكافراى اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقل لا يسمي الخضر وغيره مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة  
للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يجد بشر الخمر لا انما ان نتركهم وما يدعون وكذا  
دافعة لدليل الشرع بمعنى ان دينه يمنح بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في  
حقه وهذا ليس التخييف بل الاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وهذا الشافعي

وجہل ہودونہ لکنہ باطل لا یصلح عند رافی الآخرۃ ایضاً وھو جہل صاحب  
الہوی فی صفات اللہ تعالیٰ فی احکام الآخرۃ وجہل الباغی لانہ مخالف  
للدلیل الواضح الذی لا شبہۃ فیہ الا انہ متاویل بالقرآن فکان دون  
الاول لکنہ لما کان من المسلمین او من یشغل الاسلام

لہ بہ فرقۃ  
مشتقۃ لہ انما  
بتاکیرون نماز  
اجنۃ وکینیات  
العذاب واللحمۃ  
فی القرآن و  
یکون وجود  
الملائکۃ ووجود  
جبریل وائمن  
وخراب العبادۃ  
والمجرات و  
تسکون بالتاریخ  
الفاسدۃ الحق  
لا یأید علی عقل  
وینقل واما  
ذلک بتقلید  
طاعۃ الہرب  
واما سہل ذلک  
المدبری فان  
المدبری ۱۲ شہ

رافعة للتعرض فقط وھذا النوع من الجہل اشد والنوع الثانی جہل ہودونای دون جہل الکافر لکنہ  
باطل لا یصلح عند رافی الآخرۃ ایضاً وھو جہل صاحب الہوی فی صفات اللہ تعالیٰ جہل للتعرف فی احکام  
الصفات کقولہم انہ عالم بلا علم وقادر بلا قدرۃ ولا فرق بین قول القائل لیس بعالم و بین قولہم لا علم لہ  
جہل المشبہۃ فی قولہم ان صفاتہ تعالیٰ حادثۃ قابلاً للثبوت کصفات الخلق فی احکام الآخرۃ جہل للتعرف  
بسؤال المنکر والتکبر وعذاب القبر والمیزان فھذا القسم من الجہل لا یصلح عند رافی لانہ مخالف للدلیل  
الواضح الذی لا شبہۃ فیہ معاً وعقلاً اما السمع فکثیر من الایات والاحادیث الصحیحۃ والایۃ عظمیٰ  
صفاتہ من العلم والقدرة وغیرہا قال تعالیٰ ان اللہ یجل شیئ علیہ وقال ابن اللہ علی کل شیء قدیر وعلی  
تنزهہ من صفات الخواجات قال تعالیٰ لیس کثلہ شیء الا یتوب عذاب القبر والمیزان  
وسؤال للمکر والتکبر کما ردی البخاری والمسلم واصحاب السنن الاربعۃ اما العقل فھو ان المحمّدات کما عدت  
علی وجود الصانع تعالیٰ دلّت علی کونہ علماً قديماً وقديماً ذلک من الصفات وانما جہل الخواجات سادۃ وجہ  
فلا یجوز ان تكون صفاتہ تعالیٰ حادثۃ لاستزمام حدوث الذات فکان ما ذهب الیہ جہل الہوی  
باطلاً وجہلاً بعد وضوح الدلیل فلا یصلح عند رافی الآخرۃ جہل الکفار وجہل الباغی عطف علی قولہ  
جہل صاحب الہوی والباغی ھو الخارج عن طاعة الامام الحق معقداً انہ علی الحق والامام علی الخاطی  
متمسکاً بقولہ تعالیٰ ان الحکمۃ لاسہ وبقولہ ومن یعص اللہ ورسولہ یرتد حد وودہ یدخل النار خالد  
فیہا کالخارجین عن الطاعة علی کرم اللہ وجہہ بالثاویلات الفاسدۃ فھذا الجہل ایضاً لا یصلح عند رافی  
لانہ مخالف للدلیل الواضح الذی لا شبہۃ فیہ فان الدلیل علی امامتہ علی وسائر الخلفاء الہاشمیین و  
کونہ علی الحق ظاہر والمخالف مکابر معاند لانہ لکن الباغی وصاحب الہوی متاویل بالقرآن متمسکاً  
فی ذلک بتاویل ومتعلق بظاہر النصوص کما عرفت فی موضعہ وان کان تاویلہ فاسداً فکان هذا الجہل  
دون الجہل الاول بمذۃ الوجه لکنہ ای الجاہل الذی ھو صاحب الہوی والباغی لما کان من المسلمین  
لان بالہوی وکن بالباغی لا یخرج عن الاسلام اذ المریدل وتجاوز الحد ومن یشغل الاسلام ای ینتسب  
الی الاسلام ویدعی انہ مسلم وان کان فی الحقیقۃ کافراً کغلاۃ الروافض والجمہۃ والنجریۃ

العدل

لزمنا مناظرة والزام فلم نعمل بتاويله الفاسد وقتلنا ان الباغي اذا التفت مال  
العادل او نفسه لا منعت له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذا لك  
جمل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة  
او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود  
باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

العدل

لزمنا مناظرة والزام بالدليل لا نريد في الاسلام ويعتقده حقا فاما من لنا مناظرة نوالزام المحجة عليه  
فلا يترك على ديانتة فيلزم جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة  
عنه لا يعتد لاسلام حقا فلا يمكن ان نلزم عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب  
البهوى والباغي من لم يترك على ما يعتقده بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقتلنا ان  
الباغي اذا التفت مال العادل او نفسه ولا منعت له يضمن اى اذا التفت الباغي نفس العادل او ماله  
مستحقا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يتحيل قتله وتلف ماله فهذا  
التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وماله حق بتاويله بل يجب عليه الضمان  
اذا لم يكن له منعتاى قوة وعسكروا المنفعة جمع المانع والحجيش تمنع وتدفع المخصص وعند  
تحقق المنفعة الباغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد  
فلم يؤخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤخذ اهل الحرب بذلك بعد اسلام خلافا  
للساقي كذا في شرح البديع وكذلك سائر الاحكام يلزمه اى كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي  
تلزم المسلمين لا نعلم او مدعى للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اى كمثل جمل صاحب  
البهوى والباغي جمل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل  
بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود اى كما جمل الباغي وصاحب البهوى  
مردودا يصلم عند ذلك جمل هو لا مردود باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد  
وهب داود الاصفهانى ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد متمسكا بما روى ابو داود عن جابر قال بعنا  
امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر الحديث وبان ام الولد ملوكة باليقين ارتفاع  
الملوكة بالولادة مشكوكا ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهى ان يبيعها لايهوز كاسرى عن  
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت امة الرجل منه ففى حقه من دبره او بعده  
شراء الداروى وعن عمر بن الخطاب قال ايماء وليدة ولدت من سيد هانئة لا يبيعها ولا يجهلها ولا يورثها

وحل متروكة التسمية عامداً والقصاص بالقسمات والقضاء بشاهد و  
يمين والثالث جهل يصلم شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

وهي تتم منها ما إذا مات قبي حرة أو مائة مائة في موطأه قال لا تار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها  
القرن الثالث بالقبول وأما حديث جابر فمسنوخ فانه قال في اخ الحديث فلما كان عمر ثمانين سنة فانتقمنا من  
ابو ادود وهذا صحيح في ان لم يبلغ خبر النسخ الى اكثر الناس فلما جاء من عمر وكثر تعامل الناس فيه  
فنهههم عمر على النسخ فانتقمنا من هذا النسخ المشهورة والاجماع وحل متروكة التسمية عامداً

عطف على قوله مع امهات الاولاد وقد ذهب الشافعي الى حل متروكة التسمية عامداً امتسكا بقوله  
عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مومن وقبيل على متروكة التسمية نسياً ونحن نقول  
هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لنفس والقياس على للناس  
غير صحيح والقياس بالقسمات فاذا وجد الرجل مقتولا في محلة ولا يدري في ثلثه حلف خمسون رجلاً  
من اهل المحلة فلن حلفوا فعلى اهل المحلة الدية وحسب الا في حق يحلف ولا يجب القصاص

بحال هذا عندنا وقال الشافعي اذا كان هناك لو استحلف الاولياء خمسين يميناً ويقضى لهم  
بالدية على المدعي عليه سواء عما كانت الدعوى او خطأ وهذا قوله الجدي وفي القديم اذا حلفوا اثم  
قتلوا عما قلهم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استحلف اهل المحلة

فاذا حلفوا برؤا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تخيير المذهبين واما ادلتهم فمذكورة في  
المطولات وكل واحد يجادل الآخر فيها خالفه ويقول انه مخالف للسنن والقضاء بشاهد ويمين  
فالشافعي يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الاخر اذا لم يكن له شاهد اخر عملاً  
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك سواء مسلم وقضى بذلك مسلم ونقول هذا مخالف للكتاب  
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهوداً من رجالكم الى ان قال ذلكم اقطع عند الله واقوم الشهادة  
وادفنوا لا تترابوا والحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر  
سواء البيهقي بسند صحيح واحمد في مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين على المدعي عليه ففي تلك  
المسائل ونظائرهما ان اعتمد المخالف على القياس فهو على منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنن وان اعتمد  
على الخبر فهو على منه بالخبر من السنة على خلاف الكتاب والسنن المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلم  
عندنا في غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلم شبهة دارية للحدود والكفارات وما هو من معنى  
العقوبة وهو على نوعين احدهما الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

ادنى موضع الشبهة كالمحقق اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والداه على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلم عن راد وهو جهل من اسلم في دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوصا عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد عن الغفلة للكتاب السنة وهو المراد بالصحاح فالجهل في هذا الموضع عند ركانه غير مخالف للكتاب والسنة والراي عقل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان الجهل منصوصا عليه فانه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص ادنى موضع الشبهة والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فيصم عن راد لانه موضع خفاء واشتباه كالمحقق اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد هذا انظر للنوع الاول صورته ان الصائغ اجتمع في رمضان ثم غلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمدا بعد الحجامة فلا يلزم عليه الكفارة لان هذا الجهل موضع للاجتهاد الفصيح لان الرسول قد ذهب الى ان الحجامة تعطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ولما رآه البخاري وفيه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم يجتنب وهو محرم ويجتنب وهو صائم ومن زنى بجارية والداه على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه هذا انظر للنوع الثاني وهو ان الولد زنى بجارية ابين على ظن انها تحل له فلا يجب عليه الحد لان الاملاك متصلة بين الولد والداه والمنافم دائرة بينهما ولهذا يجوز شهادة احدهما لاخر ولا اداء الزكوة فربما يشبه على الولد انها لما كانت حلالة لا اصل يكون حلالة للجزء كما يجوز اتقاف احد هاتين الاخر اما لو قال ظفنت انها حرام على فحينئذ اطعن الشبهة الدائرة للحد على نوعين احدهما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وهو ظن ما ليس بدليل دليل ولا بد فيها من الظن ليحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم وعلى جارية زوجة واحد من ظن الحل وثانيهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل لثاني للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه لان هذا النوع لا يتوقف على الظن كوطي الاب جارية ابنة فانه لا يجد وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبك ورواه ابن ماجة بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمذني والطبراني في الاصمغري والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد والمصنف لم يتعرض بهذا القسم النوع الرابع جهل يصلم عن راد وهو جهل من اسلم في دار الحرب لم يهاجر

فانه يكون عن رآله في الشرأتم لانه غير مقصر بخفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل  
والمأذون بالاطلاق وضرة جهل الشفيع بالبيع والمولى بمناية العبد والبكر  
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت

البيان فانه يكون عدالة في الشرأتم اى احكام كالعموم والصلوة والنجس والزكوة حتى لو شك في ذلك لم يرد به الا سلام  
مدة ولو بطل لعدم العلم بوجوبها لا يجيب عليه قضاؤها لانه غير مقصر بخفاء الدليل وهو خطاب لعدم  
بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تغذي بالاستفاضة والشبهة لان دار الحجة ليست بمحل للشبهة احكام الاسلام  
فيصير جهل بالخطاب عنده فلا يواخذه وكن لا جهل الوكيل والمأذون والاطلاق وضرة اى كما جهل من اسلم  
في دار الحرب يصح من اكد له جهل الوكيل بالوكالة والعبد والمأذون وهو المراد بالاطلاق يكون عن رآحق ولو  
تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل المولى فان كان وكيلاً ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلم  
بيعه لعدم علمه بالوكالة ففسد ذلك الشئ لا يجيب الضمان على الوكيل وكن الوكان وكيلاً بشراء شئ كثير للنفقة  
فاستقراه لنفسه قبل العلم بالوكالة عمه لا يمكن للموكل اخذه منه وهذا لان في التوكيل والاذن والاذن  
حيث يلزمها حقوق العقد من التسليم والتسليم وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم بزمان  
الضرر عنهما وكن اجهل الوكيل بالضرر وجهل المأذون بالحجورهما المراد ان يقول وضرة من جهل لا يثبت جهل  
والحجور قبل علمهما فينفذ تصرفهما على الموكل والمولى دفع الضرر عنهما وجهل الشفيع بالبيع يكون عن رآحق ولو  
علم بالبيع بعد مدة ثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل في حقه لان اليأتم مستقل بالبيع وليس من الاكراه في  
تشهر البتة وفيه الزام ضرر اليأتم عليه فيتردد على من عليه فاعلى للضرر وكذا جهل المولى بمناية العبد مائة واحدة  
قبل العلم بمنايته لا يكون غناراً للعلم بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لخفاء الدليل في حقه وكذا  
جهل ابكر البالغة بالانكاح الصادر من الولي عن رآحق لا يكون سكوها قبل العلم بزمان الانكاح بخفاء الدليل  
في حقهما وهذا اذا تزوجا الارباء والجد من الكفو وبغين فاحش اوزوجهما وفي الارباء والجد من الكفو بهما المثل  
اذا تزوجا غير الارباء والجد من غير كفو وبغين فاحش لو يعم النكاح اصله كن اقبل واما اذا تزوجا الارباء والجد  
من الكفو بهما المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلاً لوجود كمال الشفقة والنظر في حقهما وكذا جهل الامة المنكوحة  
بخيار العتق عن رآل الامة المنكوحة اذا هملتان المولى اعتقها فسكت عن فسخ النكاح فجعلها عن رآحق لا يبطل فسخها  
فلها ان تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقها لعدم تدبرتها على العلم بالاحكام لا شقتها عنها بمدة المولى بخلاف  
الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عندها  
يكون سكوها رضى لان العلم بالمخير في حقها فخر حتى لا شقتها احكام الشهر في دار الاسلام وهي متفكة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشرى الدوا وشرى المکره والمضطر و  
انه بمنزلة الإغتراف وسكر بطريق محظور وانه لا ینافی الخطاب قال الله تعالى یا ایها  
الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا یبطل شیئاً من الاھلیة وتلزم  
احکام الشرع وتنفذ تصرفات کلھا الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والخالصۃ <sup>تقال</sup> لله

لعدم اشتغالها بمکرمۃ الفیوض کما حرمه فالجمل بتقصیرھا فلا ینکون عذرا واما السكر فقل یتخلف فی تعریفه  
فقل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتر الاعضاء من غیره من دمل وقیل ضرر یغلب علی  
العقل من غیر ان یزوله وقال صاحب التلویح فی حاله تعرف الانسان من امتلاء دماغه من الاغرة المتضاعفة  
الیہ فیتعطل منه عقله المیزین الامور الحسنة والقبیحة والسكر حرام بالاعتقاد ان الطريق المنخفض الیه  
قد ینکون مباحا وقد ینکون محظورا فعلى هذا قال المعرفه نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح ای  
حصل بشریئ مع کشرى الدوا وشرى المکره بان قال المکره اشترى الخمر الا اقطع عضوک او اقتل  
قشر الخمر وللضطر بان اضطر من العطش فشرى الخمر وانه بمنزلة الإغتراف ای السكر اصل بطريق المباح  
بمنزلة الإغتراف لا یجوز طلاقه وعقابه وما یرفع فانه لان ذلك لیس من جنس الموضار من اقسام المرض النوع  
الثانی سكر حصل بطريق محظور ای ممنوم کشرى کل جرم من الاشریة نحو الخمر المطبوخ بادی طیحة وانه لا  
ینافی الخطاب قال الله تعالى یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الیه  
انما ینم اذا کان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا کان متعلقا بحالة الضعف ویکون المعنى لا تسکروا حق  
تصلوا سکارى وذلک لان النبی اذا ورد علی امر هو واجب شرعا مقید اباً من غیر واجب یصرف الی غیر الواجب  
فلا ینم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قیل هذا الخائف لقرولهم فیم الکلف الخطاب بشرط الکلیف  
والسکران لا ینعم لتعطل عقله المیزین الامور الحسنة والقبیحة علی قول التفاتی؟ اقول علی قول من  
قال ان العقل لا ینزل فی السكر هو ینعم الخطاب فلا یرد واما علی قول غیره فالجواب انه مکلف زواله  
لا ترکابه المحظور وعلیه نفس التقی السبکی فی شرح المنهاج ان العاصی بکفره ینکلف تغلیظا علیه و  
قد نص الشافعی علی هذا فاذا ثبت ان السکران مکلف کما مر فلا یبطل السكر شیئاً من الاھلیة وتلزم  
احکام الشرع من الصلوة والصوم وفیہما وتنفذ تصرفات کلھا کالطلاق والعناق والبیع والشراء الا  
الردة استحسانا والاقرار بالحدود والخالصۃ لله تعالى فانه اذا ارتد السکران مکلف بکفره الکفر فی حالة السكر  
لا ینکف بکفره استحسانا ووجه الاستحسان ان الردة تنفی علی القصد والسکران ان کان عاظماً مکلفاً  
فی الاحکام زواله ولكنه لا قصد له والکفر انما یتحقق ببطل الاعتقاد والاعتقاد لا یرتفع ولا یشیت



لان السكون لا يكاد يثبت على شئ فاقبح السكر مقام الرجوع فيعمل فيما  
يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما  
وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لكنه  
ينافي اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحدود والمخالفة لله تعالى كشره الخمر والزنا والسرقة لا يعد لان الحد انما يجب  
اذا ثبت على اقراره والسكون لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكون لا يتحقق الا بخل  
عقله حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما  
يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكون لا يكاد يثبت على شئ كما مر تقريره فاقبح السكر  
مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتمل الرجوع وهو  
الحدود والمخالفة لله تعالى بخلاف ما اقر بالحدود والغير المخالفة لله كالعتق والعتق من فائض  
بعض الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسكر لا يعمل فيما يتراخى بالحد والعتق من فائض ففسره  
لغة اللعب ضد الحد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اى باللفظ غير ما وضع له من التفسير  
مروى عن فخر الاسلام فادرد عليه بانه يشمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بالوضع  
هنا وضع اللفظ بل وضع العقلاء وقيل المراد بالوضع المعنى هنا ما هو اعلم من وضع اللفظ المعنى  
ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعلم من الوضع الشخصي كوضع  
الالفاظ لمعانيها الحقيقية ومن النوى كوضع الالفاظ لمعانيها المجازية فخرج المجاز بوضعهم زائد  
قيل آخر وهو ما لا يعلم له اللفظ استعارة يعنى ما لا يحتمل اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار  
المجاز ولا وضع اى يقال في تعريفه هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازى فلا ينافي اوصاف  
بالمباشرة اى الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء والمباشرة نفس الهزل الذى هو سبب الحكم لا مباشر  
السبب وهو التكلم بالهزل به عن اختيار ورضى من غير اكراه ولهذا يكفر بالردة هازلا لانه استخف  
بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتبا بفنيل الهزل لانه اصد ككفر الكفر بالرضاء والاختيار اذ الهزل لا يمتنع  
الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اى الهزل ينافي اختيار الحكم اى ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به و  
ينافي الرضاء به اى رضاه بذلك الحكم لانه لم يفعله ولم يستعمله بل قصد به خلاف ذلك فلا يكون  
مختار له ولا راضيا به والماصل ان الهزل ينافي ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت بالهزل الاحكام الموقوفة  
على الرضاء والاختيار ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل لانه باشر بقصد واختياره لا اكراه فثبت

ان  
اللفظ  
المعنى

**بمزالة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة فإذا  
تواضعا على الهزل باصل البيع ينقضي البيع فاسدا غير موجب للملك**

به فلا يتوقف على الرضاء والارادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف باحدهما لان الاختيار قد  
ينفك عن احدهما اذا اختياري هو العقد الى الشيء وادارته والرضاء ايثاره واستحيائه ولذا قيل ان العاصي  
والقائم بآداة الله تعالى ولا يتقال برضاءه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل في تغويت اختيار الحكم  
والرضاء به وفي اشبات الرضاء بالمباشرة بمزالة شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعد اختيارا للحكم  
والرضاء به فكذا لك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافي الرضاء بالمباشرة كذا لك  
شرط الخيار لا ينافي الرضاء بنفس البيع الذي هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بع  
واشترت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار  
الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلغظ ولا يتوقف ثبوته على  
الرضاء والاختيار ثبتت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه نقضه كالأطلاق والعناق وكل حكم يتعلق بالرضاء  
والاختيار لا يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقضه كالبيع والإجارة ولكن شرط الهزل  
التصريح به قولاً بان يقول البازلان نريد الهزل في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط  
ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقا بخلاف خيار الشرط في ثمره لا يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تعرف  
والاختيار عن تعريفه وما يتعلق بالاعتقاد ثمر الانشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة وما لا  
يحتمل كالطلاق والعناق وكذا الاختيار على وجهين ما يحتمل النقص وما لا يحتمل ما يتعلق بالاعتقاد ايضا  
على وجهين حسن كالإيمان وقبح كالكفر ثمر الهزل في القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقص على  
ثلثة اوجه اما ان هنك باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام  
اما ان يتفق بعد المواضعة على الاعراض منها او على البناء عليها او على ان يسكت اي لم يحضرها شيء من البناء  
والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فهذا المص بالوجه الاول وهو ما لو هزل باصل العقد بان قال انظر  
لناس العقد ولا يكون في الحقيقة بينهما عقد ثم ان اعراضا عن الهزل حال العقد وانقضا على انما عقد بطريق  
الجد فالبيع صحيح والهزل باطل لان تمامه يقصد بها الجد لان العقد لا يصح تقبل لزوم بالا قالة فهذا الاول وان  
انقضا على انه لم يحضرها شيء من البناء على المواضعة والاعراض او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما عقدنا على الهزل  
السابق وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عندا خلافا لظاهر ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بني  
العقد على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فإذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينقضي البيع فاسدا غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لها ابل فاذا  
نقض احدهما انتقض وان اجاز اذ جاز لكن عند ابي حنيفة يجب  
ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالنفي درهم او على البيع  
بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية  
صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعقمت الشراء بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك اما انتقاد  
البيع فلما بشرهما السبب بالخيار وهو قولهما باعت واشترت واما الفساد فلا تنافيا على الهزل وصار  
الهزل في منع الملك كخيار المتبايعين فانه يتم ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح  
ثبوت الملك فالفساد اولى ان يتم وصار تنافيا على الهزل كما اذا شرط الخيار لها ابل لان الهزل غير  
موقت فظاهرة التأييد وشرط الخيار من الجانبين ابد اوجب الفساد على احتمال الجواز فتم ثبوت الملك  
لان خيار كل واحد منهما يتم زوال الملك مما في يده فكل لك الهزل لانه بمثابة فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز  
فاذا انقضض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فيفقر به وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلاف  
ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر لكن عند ابي حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث  
بثلاثة ايام او عند ما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث ابل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة  
مقتضية على شرط الخيار مدة الخيار عند ثلث احدى ما واما فروق المصنف عن بحث الهزل باطل العقد شرعا في الهزل  
بقدر العوض فيجنس العوض فقال ولو تواضعا المتعاقدان ان على البيع بالنفي درهم هذا نظير الهزل في قدر العوض  
او على البيع بمائة دينار هذا نظير الهزل في جنس العوض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية  
صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة المراد بالفصل الاول هو الهزل في قدر الثمن بان سمى العقد الفين عند  
الناس والعش الحقيقة الف نفى هذه العبارة لا يجوز الحال عن احد الاقسام الاربعة فان عرضها اى اتفاقا على الاقرار  
عن اللواضعة بالهزل مع العقد كان الثمن هو المسمى هو الا لثان بالاتفاق او سكتاى اتفاقا على ان لا يضر  
ها شئ من البناء والاعراض او اختلاف في الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابي حنيفة التسمية وهو الثاني وقال صاحبنا  
يقتدر اللواضعة فكان الثمن هو الاول وبطل الثالث الذي هو لانه او سكتاى اتفاقا على البناء على المحافظة  
بالهزل فالمعتبر عنده المسمى وهو الثاني وعند ما لا يضر وهذا ما يبينه المعرف في الثمن والمراد بالفصل الثاني  
هو الهزل في جنس ثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس علمه فصار يكون الثمن في الواقع الف درهم

وقال صاحبها يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في  
الفصل الثاني لاحكام العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل العقد  
في الفصل الاول دون الثاني وانا نقول بانهما جذا في اصل العقد و  
العمل بالمواضعة في البذل يجعله شرطا فاسد في البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحبها يصح  
البيع بالف درهم في الفصل الاول بمائة دينار في الفصل الثاني والحاصل انما الاختلاف في الفصل الاول  
دون الثاني فعدنا في الفصل الاول يجب الالف لا مكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل  
العقد في الفصل الاول يعوقا تعاضا بين المواضعة بالجحد في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار  
الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا في الالف الذي في ضمن الالفين ويبطل الالف الاخر الذي  
هو كايه لانه غير مطالب لا تفادها على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يقصد به العقد ولا حاجة الى  
اعتبار هذا الالف في تعميم العقد فكان ذكوه والسكوت عنه سواء كما في النكاح فانه لو تزوجها على الفين هازلا و  
المهر في الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل الساتين فالمهر الالف اتفاقا دون الفصل الثاني اذ لا يمكن الجمع  
بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن بين المواضعة بالجحد في اصل العقد لان المواضعة بالجحد في اصل العقد  
يقضي صحة العقد والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقتضي خلو العقد عن الثمن في البيع لان المذكور هو مائة دينار  
وهي ليست ثمننا لاجل الهزل والالف المقصود لم تذكره الثمن ما بين كوفي العقد وغلو العقد عن الثمن يفسد البيع  
فلا بد ان يترك احدهما فنتركنا المواضعة بالهزل في جنس الثمن واخذنا بالجحد في العقد ترجيحاً لما انبأ المعتمد  
وانا نقول من جانب ان حيفة بانهما جذا في اصل العقد حيث قصد ابيعا جازا والعمل بالمواضعة في البذل  
يجعله اي يقول بعض البذل شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع وحاصل جوابي حيفة ان قولكم وهو ممكن  
الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجحد في اصل العقد غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما  
كما لا يمكن في الفصل الثاني اذ المواضعة بالهزل في مقدار البذل وهو الثمن تجعله اشتراط قبول الالف الزائد الذي  
خروج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو  
شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعاً للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا  
يبطل الصحة كالرضى بالربو ارفيه اذ فاما لما قالوا به والمواضعة بالجحد في اصل العقد يقضي صحة  
العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجحد في اصل العقد لانها مواضعة في الاصل وهو

فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين  
فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقل بالاجماع لأن النكاح  
لا يفسد بالشروط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وتركوا المواضعة في قدر الفتن اذ هي مواضعة في الوصف فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف  
عند تعارض المواضعتين فيهما أي في الأصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما ما فرغ من القسم  
الاول من الاشياء وهو ما يحتمل النقص شرع في القسم الثاني وهو لا يحتمل النقص وهو على ثلاثة اقسام القسم  
الاول ما كان المال فيه تبعاً للنكاح القسم الثاني ما لا مال فيه اصلاً كالطلاق الحال عن المال القسم الثالث  
ما كان المال فيه مقصوداً مثل الحلم والعق على مال ثم القسم الاول على ثلاثة اوجه الاول الهزل باصـ  
والثاني الهزل بقدر البذل الثالث الهزل في جنس البذل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه وكل  
اتفاقاً على البناء اذ على الاعراض اوسكتاً او اختلفا فقال وهذا البيم بخلاف النكاح حيث يجب الأقل  
بالاجماع أي اقل المهر فيما هن لابه هذا اشرع في القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعاً للنكاح فان  
المقصود الاصل من المجانين الحل الذي يحصل بالتولد والقتاسل والمال فيه لا يفتقر لخطر الحل كما هو  
فيكون تبعاً وهذا نظير للهزل في قدر البذل وهو المهر وصورة بان قال لها ادوليها المهر في الواقعة العت  
والسمية عند الناس بالغير وواقعة المرأة ادوليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الاحوال كلها لكن في وقوع  
المسمى او ما تواضع عليه تفصيل هو ان اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى  
وهو الفان بالاتفاق بطلان المواضعة بالاعراض عنها او اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعبر  
هو المواضعة بالهزل ويكون البهر هو الالف الذي تواضع عليه بالاتفاق ايضاً وهذا ما بينه المصنف في  
المتن وهذا بخلاف البيم حيث يجب الالفان عند أبي حنيفة وعندهما الالف قياساً على النكاح ووجه  
الفرق هو ان قبول العقد في الالف الذي هن لابه شرط فاسد كما مر في البيم فلا يمكن اعتباره في البيم اذ هو يفسد  
بالشروط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احدهما  
للمواضعة بالجمد باصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل في مقدار البهر والعمل على تلك المواضعة لئلا ينحل  
بالمواضعة بالجمد باصل النكاح لان مقتضى الاول تصحيح النكاح وتلك المواضعة لا تنافي مع النكاح اذ غاية ما فيها  
شرط فاسد يجعل بالمهر والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسد بل لا يضره عدم قيمة البهر فامكن الجمع بينهما العمل  
بالاولى افاد صحة النكاح والعمل بالاخرى افاد وجود اقل المهر وهو الالف فانه قياسي الصاحبين

ولو ذكر في النكاح الدنانير وغيرها الدرهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح  
بغير تسمية بخلاف البيع ولو هن لا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد  
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله  
عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قاسا البيع على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن الجمع بين المواضعين فيه كما مر  
تقريره منا وسكتاى اتفاقا على انه لم يحضرها شئ واختلغا في البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمى فيجب

الفان كمال البيع وهو رواية عن ابي يوسف ولو ذكر اى الزوج والزوجة او وليها في النكاح الدنانير وغيرها  
الدرهم يجب مهر المثل هذا نظير الهزل في جنس لبدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح في كل  
الوجه صحيح بالاتفاق وانما الكلام في وجوب المسمى الوجه الاول هو ان اتفاقا على الاعراض عن الهزل  
فالمراد المسمى وهو ما نتدبر لبطان المواضع بالاعراض والوجه الثاني هو ان اتفاقا على البناء فمهر المثل  
بالاتفاق لان المسمى لا يصح مهر القصد هما الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدرهم التي توافقا

عليها لانها لم يذكرها في العقد وبدون الذكر فيصير مهر افصا كما نه تزوجها على غير المهر ولكن لا يفسد  
النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا خلا البيع

عن الثمن فسد فلا يمكن الجمع بين المواضعين في الهزل بجنس الثمن وفي الجدل باصل البيع كما مر تقريره وهذا  
الوجه يثبت المص في الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو التحالف نفق هذين الوجهين يجب مهر

المثل اتفاقا في رواية عن ابي حنيفة وهو رواية محمد لان المهر تابع لموجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا  
بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته لما فرغ من الهزل في قدر البدل وجنس شرع في الهزل باصله

فقال لو هن لا باصل النكاح بان يقول لها اني انكحت بمحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال وليها اني انكحت  
فلانة وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفاقا على البناء والاعراض او عدم حضور شئ

منها واختلغا فيه ولما فرغ من القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الامال فيه اصلا فقال وكذلك  
اى مثل النكاح في بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين

والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين هذا الحديث  
لم يوجد في كتب الحديث وانما روى الترمذي والبداءة والدارقطني واحمد عن ابي هريرة وقال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة  
وحسنه الترمذي واخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفاتهما قال لا نكاح لا لعب فيهن النكاح

وكان الهازل مختاراً للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يمتثل  
الرجح والتراخي ألا ترى أنه لا يمتثل خيار الشرط وأما ما يكون المال فيه مقصوداً  
مثل الخلع والطلاق على مال والصلم عن دم العمد

٣٢٣

والطلاق والعاقب وفي رواية منها أربع وزاد النذر وأما اليمين والعفو عن القصاص فتشترط بالدلالة  
لأبالياس وصورة المواضعة فيه أن يوضع على أن يتكفها أو يطلقها ويعفو عن القصاص أو يعقب العبد  
بمحضور الناس وليس في الواقعة كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة فيه أن يوضع مع امرأته  
أو عبده أن يعلق طلاقها أو عقبة بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك في الواقعة وليس المراد باليمين بالله  
تعالى لأن المواضعة لا يتصور فيها كذا قيل في تلك الصورة في كل حال من الأحوال الأربعة بيطال الهزل  
ويلزم العقد والدليل النقل على هذا ما مر من الحديث وأما العقلي فيمنه المصر بقوله وأن الهازل في تلك  
العقود مختاراً للسبب راض به أى بالسبب دون حكمه كما روى هذه الأسباب لا يمتثل الرد والتراخي و  
الحاصل أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب فإذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخي وبغير احتمال الهدى فثبت  
أن هذه الأسباب لا ينفصل عن أحكام فلا تؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر فيها الشرط لأن الهزل خيار الشرط  
لا يمنع انعقاد السبب إليه أشار بقوله ألا ترى أنه أي كل واحد من تلك الأسباب لا يمتثل خيار الشرط

حتى إذا أطلق امرأته وقال لي الخيار إلى ثلثة أيام يقع الطلاق بمجرد قوله طلاقك لأن خيار الشرط لا يمنع  
انعقاد السبب وهو قوله طلاقك فإذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغير تراخي وهذا  
بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عند بشرط الخيار فإن قيل قولكم أن هذه الأسباب لا يمتثل خيار الشرط  
ممنوع لأنه إذا قل أنت طالق عند الإيقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا إلا تراخي الحكم عن السبب  
قلت مرادنا بالأسباب العلل وقوله أنت طالق عند الغد ليس بعلته في الحال وإنما يصير علته عند وجود ما  
أضعف اليمين من الغد فإذا جاء الغد وصار علته لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض ومما فرغ  
عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال وأما ما يكون المال فيه  
مقصوداً وأما صار المال في هذا القسم مقصوداً لأن المال لا يجب بغير النكاح فلا شرط المال فعلم أنه  
مقصود فيه مثل الخلع والطلاق على مال والصلم عن دم العمد وصورة الهزل أن المرأة طلبت  
طلاقاً على مال بطريق الهزل أو ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل أو صلح عن دم العمد بطريق  
الهزل الهزل في هذا القسم أما أن يقع بأصله أو في مقدار البذل أو في جنسه وكل واحد من الوجوه الثلاثة  
على أربعة أقسام مذكورة بأن اتفاقاً على البناء أو على الأعراس ومكناً أو اختلافاً فالحكم عند هاتين هذه الأقسام

٣٢٤

فقد ذكر في كتابه لا كراهه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند  
 ابن يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هل لا ياصله  
 او بقدر البذل او بحسب ما يجب المسمى عندهما وصار الذي لا يحتمل الفسخ تبعا  
 ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند  
 ابي حنيفة الهزل يؤثر في الجلته فواجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في  
 بعض الصور والاختلاف شار بقوله فقد ذكر في كتابه لا كراهه من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع  
 والمال لازم هذا عند ابن يوسف ومحمد بيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا  
 في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لا حتى ان اختلفت المرأة بالف على انها الخيار وثلاثة  
 ايام وقيل الرجل فعند ابي حنيفة «لها الخيار» فان ردت في الثلث بطل الخلع والالا خيار لها واليه اشار  
 بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لان التصرف يمين من جانب المرأة وحيث كانه قال ان قبلت  
 المال المسمى فالتبطلت ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين واذا كان كذلك لا يحتمل  
 خيار الشرط كما في الشرط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر  
 له في هذا القسم مطلقا وسواء هل لا ياصله اي باصل العقد او بقدر البذل او بحسبه وسواء اتفقا على  
 البناء او على الاعراض او سكنا واختلفا في المسمى عندهما في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل وصار  
 البذل المسمى كالذي اي مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعا كانه ردع لدخل مقدرة تقريره اناسلما ان  
 الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البذل لانه مال والهزل يؤثر في المال تقرير الدفع ان  
 الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصودا والمال هنا ثبت تبعا في ضمن الخلع فاذا لم يؤثر في الخلع الذي  
 هو متضمن فكذا انما هو في ضمنه كالكالته الثابتة في ضمن عقد الزم يلزم بلزومها فنعيل كيف قلتم ان المال  
 هنا تابع وقد قلتم سابقا ان المال في هذا القسم مقصود وان سلف فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه  
 كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفاء فيما هن لا  
 بقدر البذل دون الالفين كما مر قلتم ان مرادنا بكونه مقصودا فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع  
 في السكوت للطلاق والعناق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا يعجب بدون الذكر فاذا كان تابعا  
 للطلاق فيكون حكمه حكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصودا من جهة لا ينافي كونه تابعا من جهة اخرى  
 لا خلاف المحققين فلا منافاة وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت  
 اذ هو ثبت بدون الذكر ايضا وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصد هما الحل



وأما عند أبي حنيفة فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لأنه منزلة  
 خيار الشرط وقد نص عن أبي حنيفة في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق  
 لا يقع ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب له المال فذلك  
 هنا لكنه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائره ثم إنه يجب العمل  
 بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء

دون المال فإذا لم يكن تابعا في الثبوت فهو أثر فيه الهزل كما أن سائر الأموال وأما المال في الخلع فهو تابع  
 في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل فافترقا وأما عند أبي حنيفة فإن الطلاق يتوقف  
 على اختيارها بكل حال سواء من لا بأصله أو بقدر البذل أو بجسده فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة  
 لأنه أي الهزل بمنزلة خيار الشرط كما مر وقد نص عن أبي حنيفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها  
 أن رجلا لو قال لامرأته أنت طالق ثلاثا على الف درهم على أنك بالخيار إلى ثلثة أيام أن الطلاق لا يقع ولا  
 يجب له المال إلا أن تشاء المرأة أي أن اختارت المرأة الطلاق في ثلثة أيام أو لم ترد حتى مضت المدة فيقع  
 الطلاق ويجب المال فذلك هنا أي كما أن وقوع الطلاق ودوجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار  
 الشرط كذلك في صورة الهزل لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يؤثرهم بالخيار من جانبها في  
 الخلع إنما صح عند أبي حنيفة لكونه في معنى البيع لأن ثبوتها من جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار  
 الشرط في البيع مقدر بالثلاث فكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه أي خيار الشرط  
 في الخلع غير مقدر بالثلاث لأن الشرط في الخلع على وفاق القياس لأنه من قبيل الإسقاط فانه طلاق  
 يجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقيده بمدة فعلى هذا أنها الخيار فوق الثلاث بخلاف البيع فلن خيار  
 الشرط فيه على خلافه لقياس لأنه من قبيل الأليات فاقصر على مورد النص وهو ثلثة أيام وكذلك هذا في  
 نظائره أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال  
 والصلم عن دم العمد يعني الكل سواء في حكم والاختلاف ثم إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل  
 إذا اتفقا على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصل العقد أو بقدر البذل أو بجسده علم أن ثمة الخلاف  
 أغما يترتب في تلك الصور الثلاث وهي ما هو لا بأصل العقد أو بقدر البذل أو بجسده واتفقا على البناء على  
 المواضعة فعند هما كما يبطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال في  
 تلك الصور أيضا لا يتوقف على اختيارها بناء على أصله أو عند أبي حنيفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه  
 الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجود واسقاط الهزل بناء على أصله وأما

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يدعيه في قول أبي حنيفة خلافا لها وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل النفس أو بما لا يحتمل لأن الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطلها الهزل

الصورة القسم الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وأما الاختلاف في تخرجهما كما يشير إليه المصنف قوله أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء وهذا على ثلاثة أوجه أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد والثاني أن يكون بقدر البدل والثالث بجنسه أو اختلفا في البناء والأعراض وهذا أيضا على ثلاثة أوجه الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والأعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا أما عند ما فبطل الهزل وأما عند ما فبطلت له على العقد على الجحد في هذا لم يحضرها شيء ترحيها الجانب الجحد وجعل القول قول من يدعيه فيما إذا اختلفا فيعتبر قول من يدعي الجحد ترحيها الجانبية فيجعل كأنه ناخر الأول في قول أبي حنيفة متعلق بقوله حمل وجعل خلافا لما لأن عندهما وجه قهر الطلاق وجوب المال في القسمين أي فيما لم يحضرها شيء فيما اختلفا ليس هو محل العقد على الجحد واعتبار قول من يدعي الجحد ترحيها الجانبية إذا لم يكن الترحيم الجحد بل الهزل أمر جرح لو توهم في تعامل الناس بل وجهد بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما هو من أصلا وفق الوجه الثالث من التسع وهي ما إذا اتفقا على الأعراض عن الهزل سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق أما عند ما فبطل الهزل برأسه أما عنده فلبطلان الهزل بأمرهما عنه وكما فرغ من القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الأخبارات فقال وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل النفس كالبيع بان يرضاعا على أن يترجى بجنس الناس ولم يكن في الواقع إقرارا ولا يحتمل كالنكاح والطلاق بان يرضاعا على أن يترجى بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما إقرار لأن الهزل يدل على عدم المخبر به ولا أخبارا وإن كان يدل على وجوب المخبر به لكن إذا كان بطريق الهزل فلا دليل لانتفاء شرط الشيء مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطلها الهزل أي كما يبطل الهزل الإقرار كذلك يبطل تسليم الشفعة بعد طلب الإشهاد وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه الأول طلب موثبة وهو طلبها بحال على البيع على الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب الثاني طلب شهاد وتقربان ينهض بعد طلبها الموثبة ويشهد على البائنه أو على المشتري وعند العقارب كذلك وهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالآخيه طلبه التملك الثالث طلب خصومة وتملك وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلم الشفعة هازلا بعد الطلبين

لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بما يمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي واما السفه

بأن  
السفه

اي طلب المواتية والاشهاد كان تسليمه باطلا وكان شفعة باقية لانه اي تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلثة ايام بطل تسليمه وبقى شفعتها لانه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يمنع الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء فيبطل بالهزل ايضا لعدم الرضاء وهذا اذا سلم هازلا بعد طلب المواتية والا شهاد اما الوسلم هازلا قبل طلب المواتية فيبطل الشفعة لان التسليم هازلا بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور وهي تبطل بالسكوت وكذلك ابراء الغريم بطريق الهزل يبطل الهزل حتى لو ابرأه غريما بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لان في الابراء معنى التملك والتقليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بما يمانه في احكام الدنيا لوجود الاقرار الذي هو الركن الاصيل فيها الاطلاع العباد عليه كالمكره على الاسلام اذا سلم فانه يحكم باسلامه بوجود هذا الركن منه مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام فالهازل اولى بذلك لمن راض بالتكلم بها وان لم يكن راضا فيها يحكم بالانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لان الاسلام لا يمكن رده بوجه كما ان السب يمكن رده بخيار العيب او الروية وكذا الايتراخي حكمه عند بلية يترتب حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعناق في عدم تأثير الهزل فيه ولما عرض للمصنف احكام الردية فعلم ان تذكرها وهي انشاء تكلم بكلمة الكفر هازلا غير مقصد معناها يصير مرتد بنفس الهزل لانها باشرها باختيارها لا بما هزل به وهو مولد لانه غير مقصد لذلك فالحاصل انه يصير كافر بالتكلم بكلمة الكفر هازلا بالاجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتم ليقولن انما كنا غرض وتلعب قل ابا لله وايته ورسوله كنتم تتهمون لاعتدرا وادع كفرتم بعد ايمانكم حكمكم بكفرهم بذلك الاستهزاء ولما فرغ عن بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال واما السفه فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل انه خفة تعثر الانسان فتعطله على العمل بخلاف مرجع الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فلا سيفي بعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكشبة ولا يكون سماويا والمعنى الاخير وان كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

بأن  
السفه

فلا يخل بالالهية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحرج اصلا عند  
ابى حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطل المهرل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى  
فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفينة المذرى فى اول البلوغ ثبت بالنص  
اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يخفى على المقلد لمقاسنة واما الخطاء

ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب الخمر وهوان كان سفها ولكن تغير مبحث في هذا المقام والمعنى الاول  
يناسب المقام وان لم يناسب المعنى اللغوي فلا يحل بالاهلية مطلقا الاهلية الخطاب ولا اهلية الوجوب لوجوه  
العقل ولا يمتنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالبها بالاحكام كلها ولا يوجب الحجرا صلا  
عند ابى حنيفة مواء كان في تصرف لا يبطل الهزل كالعناق والنكاح اوفى تصرف يبطل الهزل كالببيع و  
الاجارة لانه حر مخاطب بالتكليف فله التصرف في مال المثل الرشيد والجاهم الحرية واهلية الخطاب وكذا  
لا يوجب الحجز فدية اى عند ابى يوسف وعنه فيما لا يبطل الهزل واما في ما يبطل الهزل يحجر عليه نظرا  
له لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل  
نص على اثبات الولاية على السفيه ولا نه بعد تذيير بالمحتاج لبقية مالى بيت المال فيكون كالأعلى المسلمين  
لانه اى السفه مكابرة العقل بخلاف الهوى فلم يكن سببا للنظر هذا اولى على ان السفه لا يصلح ان يكون  
سببا للحجز عليه نظرا اليه وحاصله ان السفه ليس اراما ويا كالجنون والعته حتى يرحم عليه وينظر له  
بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه ونسأد عاقبته فلا يصلح سببا للنظر له فلا يحجر

عليه نظر المومن للمال عن السفية المبدّر في أول البلوغ ثبت بالنص أما عقوبة عليا وغير معقولة العقق  
فلا يحتمل المتفاسدة دفع لما يراد على ابن حنيفة وهو انه يقول بمنع المال عن السفية أول بلوغه خمسة  
وعشرين سنة اذا كان مبذرا فنظر اليه ليعفظ ماله عن التلغ فهذه القول يدل على ان السفه سبب  
للتظلم فلاذا صار سببا للتظلم بمنع ماله صار سببا للجرم عليه في تصرفاته اية حالان المنع والتجبر في حفظ  
ماله سواء في قياس التجبر على المنع تقرير الجواب ان من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى  
وكونه غير عقوبة وذلك الشرط منتف في هذا لان المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله  
ولا توقوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيما الآية اما غير معقول المعنى لان منعه المال عن  
ماله مع كمال عقله وتمييزه اما غير معقول والمعتقوبة باعتبار ان التذير بمعصية مكابرة للعقل  
اتباع لله في منعه المال عنه جزاء لها فلا يقاس عليه غيره لا متقاع شرط القياس على الوجهين واما الخلط  
وهو ضد الصواب بان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصد اتماما كما اذ ارى الى صيد فاصاب

له معنى اولكم  
اموالهم وانما  
اضيف المال الى  
الاولياء لاجل  
القيام بتدبيره  
ويرد على هذا  
المعنى قوله فيما  
بعده فانصروا  
اليهم اموالهم  
١٧ مشـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و  
شبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا يائمه ولا يؤخذ به ولا قصاص  
لا ينفك عن ضرب تقصير يصلم سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و  
صحة طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام كن اني التزم فيه فهو نوع جعل عذرا  
صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اي ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار  
التقصير ولكنه جعل عذرا في سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطأ في  
جمعة القبلة بعد ما اجتمعت جازت صلواته ولا يائمه بترك جمعة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احترام  
عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو رمى الى شاة غيره على ظن انها صيدا واكل مال غيره  
على ظن انه مال ليحيى الصنم فان اختلف في انه هل يجوز للمواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة  
لا يجوز لان المواخذة بغير الحيانية خلاف مقتضى الحكمة والاجابية بغير القصد ولا قصد في الخطاء وعندنا  
جاز عقلا لان ارشاد عباده بطلب عدم المواخذة عليه بقوله رينا لا تؤخذنا ان نسينا واخطانا  
فلو لم يجر المواخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة  
مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام رينا لا تؤخذنا ان نسينا واخطانا وهو مستجاب  
ولذا اصر عندنا في حق الله تعالى وشبهته في العقوبة عطف على قوله عندنا اي جعل الخطاء شبهة في  
درء العقوبات حتى قيل ان الخاطئ لا يائمه حتى لو زنى خطاء وان ردت اليه غير امرته فوطئها على ظن  
انها امرته. وكذا لو قتل خطأ لا يائمه اثم العمد ولا يؤخذ به في الاول ولا قصاص في الثاني والاصل فيه  
قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به سواء كان يتوهم انه على هذا ينبغي ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها  
معنى العقوبة دفعه بقوله لكن لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت  
يصلم سببا للجزاء القاصر وهو اى الجزاء القاصر للكفارة لانها من وجبة عبادية حيث لا يلزم على الكفار ومن وجبة  
عقوبة حيث يجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير غير محذور لقصاص الحد اذ هما جزءان  
كاملان وعقوبتان تامتان فلا يجهان على الخاطئ المعذور وصحة طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول امرته  
استغفرني على لسانه انت طالق وقم عليها الطلاق لان القصد امرها طلق لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلى الحكم  
بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للهرج كما في السفر مع  
المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يدين الخطاء وعند الشافعي لا يقيم اذ الطلاق يقع بالكلام

و يجب ان يعتقد بعبء كبيع المكره واما السفر فهو من اسباب التخفيف  
يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة  
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

وهو اما يصح اذا قصد من قصد الخطي غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنامي ويجب ان  
يعتقد بعبء كبيع المكره حتى اذا جرى على لسان البيم خطاه بان اراد ان يقول الحمد لله مجرى على لسانه بعت  
هذه لمكان او قال الاخر قبلت يعتقد البيم فاسد كبيع المكره لما انفك عنه فلان السبب صدر عن اهله  
ولما فساد فلكوات الرضاء ولم يكن في هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المصنف ليدل  
انما اثبتها قاسا على المكره واما السفر فهو في اللغة قطع مسافة وفي الشرع هو الخروج المديد عن  
موضع الإقامة على قصد السهو واداءه ثلثة ايام ولما إليها بسير الابل وشي الاقدام وهو لا ينال في  
الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المصنف فهو من اسباب التخفيف في  
الاحكام كونه من اسباب الشقة سواء كانت محقة او مقدرة يؤثر السفر في قصر ذوات الاربع  
اي يسقط السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهور والعصر العشاء حتى لم يبق الاكمال  
مشروعا اصلها عندنا وقال الشافعي فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا  
عمل بالعمية ومن قصر اختار الرخصة ولما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلوة  
ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظف عليه  
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن ابن عمر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت ابا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت عمر  
فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وسمعت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال  
الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر في تأخير الصوم الى عدة من ايام اخرا في اسقاط  
بقي فرضا حتى هم اذ في السفر بخلاف شطر الصلوة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب  
التخفيف صار المسافر كالمرضى فعل هذا الواجب المسافر صائما واصبح المقيم صائما ثم سافر كان ينبغي  
ان يجوز له الاطعام ولا يلزم الكفارة على المقيم الذي افطر ثم سافر كالمرضى اجاب بقوله لكنه اي السفر لما  
كان من الامور المختارة اي من الامور التي وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر الفرق بين السفر والمرضى لان  
المرضى ليس وجوده باختيار المريض بل هو مساوي ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعفى بعدا ما تحقق السفر  
لا يوجب ضرورة تدعو الى الاطعام بحيث لا يمكن دفعها اذا المسافر يقدر على الصوم من غير ان

م  
ن

قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر بخلاف  
المرضى ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر  
لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فنوعان كامل يفسد  
الاختيار ويوجب الاجزاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الاجزاء والاكره  
بمجلته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مستثنى

الصورة الاولى  
ان يصير  
يطرد

لمحكمة في بدنه قيل جواب لما استاذنا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر لانه  
قد تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة لتدعوى الالفطر بخلاف المريض اذا تحلف للصوم ثم اراد  
ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائماً حل له ذلك لان المرض امر سماوي  
لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر في صورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة في  
ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليها لانها انما تجب بالانظار عن صوم واجب من غير اقتران  
الشبهة ولو افطر المقيم في موضع الإقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذي  
كان شبهة في ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه  
الكفارة لما قلنا من ان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر في حال المرض لما

انما يصوم  
ثم يافر  
ثم يفطر  
لأنه الكفارة  
في صورتين  
ثم قيل الكفارة  
في الصورة الثانية  
وهي ان يصوم  
المقيم ثم يفطر  
قبل ان يافر

فرغ من القسم الاول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره  
فقال واما الاكراه وهو ان يجبر القادر غيره على امر ولا يريد له ولا الخوف منه بالوعيد على  
ايقاع ما يوعده فنوعان النوع الاول اكراه كامل يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ويوجب الاجزاء  
اي يضطر المكره الى ان يفعل ما امر به بما يخاف على نفسه او عضواً من اعضائه بان يقول  
المكره افعل هذا ولا اقل ذلك ولا تقطع يديك فيمنعك يفسد اختياره ويتعد رضاءه البتة  
والنوع الثاني اكراه قاصر يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الاجزاء وهو الاكراه بضرب  
لا يخاف على نفسه التلف أو بقاء أو يحبس مدة مد يد ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا يمكن  
لا يرضى بما يفعل وفي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يجبر بحبس ابيه  
او ابنته او زوجته او نحوه ففي هذا القسم الرضاء والا اختيار كلاهما باق والاكره بمجلته اي  
بجميع الاقسام المذكورة لا ينافي اهلية ولا اهلية الاداء ولا يوجب وضع  
الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه ملجئاً او الوجود الذمة والعقل  
الذي عليه مدار الخطاب او لان المكره بالفقر مستثنى في حالة الاكراه كما انه مستثنى

منه  
عنه التيسر  
بالفقر منه  
المحبس المزدحم  
وقيل القيد  
اي مرضي الرسل  
منه  
لا يشترط

والابتلاء بمحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة و  
رخصة ويأثم فيه مرة ولو جرحا اخرى فلا رخصة في القتل والجرح والزنا  
بعذر الاكره اصلا ولا يحظر مع الكامل منه

في حالة الاختيار والابتلاء بمحقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه ثم استدلال على ثبوت الابتلاء وتحقيق الخطاب  
به فقال الا ترى انما المكر متردد في اتيان ما اكره عليه بين فرض كما اذا اكره على اكل الميتة بالقتل فانه  
حينئذ يفرض عليه اكلها ولو صبر حتى مات ياتم لان اكلها كان مباحا لانه تعالى قال الا ما اضطررتم  
اليه فثبت الاباحة بالاستثناء ومن اكره على مباح يفرض عليه فعله وحظر اي ممنوع في خالدة الاكره  
ايضا كما اذا اكره على قتل مسلم بندي حتى نال صبر حتى مات يدجروا باباحة كما اكره على الافطار في شهر رمضان فجر  
يباح له الفطر ورخصة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه فم يرضى لذلك بشرط ان يكون التصديق  
في قلبه الفرق بين الرخصة والاباحة هو ان في المباح ترتفع الحرمة في الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الاثم  
فقط والاولى عدم ذكر الاباحة لانها ان كان مع الاثم في الصبر ففي الفرض والا في الرخصة فالحاصل انها  
داخل في الفرض والرخصة ويأثم فيه مرة اي في الاقدام على ما اكره عليه اذا كان حراما كقتل المسلم بندي حتى و  
يجوز اخرى في الاقدام على ما اكره عليه اذا كان فرضا كاكل الميتة اذا اكره عليه بالقتل وكل من الاجر والاثم انما  
يكون بعد تحقق الخطاب فثبت ان المكر هنا طيب حتى ثم اشار الى امثلة الفرض والحظر والرخصة والاباحة بقوله فلا  
رخصة للمكره في القتل اي قتل غيره اذا خاف على نفسه الهلاك لانها في استحقاق العصمة سواء فلا يكون له صيانة  
نفسه بالتلاف وغيره فصلا الاكره في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجع والجرح وكذا الرخصة لسف جرح  
غيره اذا قيل له اقطع يد فلان والاقتلاك حتى لو قطع كان اثما لان اطراف المؤمن في الحرمة مثل حرمة نفسه  
في حق الغير فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره فلم يرتفع نفسه على جرح غيره فان قيل الاطراف  
مطلقة بالاموال الخبيثة في ان يرضى لغيرها كما يرضى في الاموال قلت الحاق الاطراف بالاموال انما هو في صاحب  
لا في حق الغير فعلى هذا يجوز له بدل طرفه لصيانته كما يجوز له بدل مال الملوك والزنا وكذا الاكره في الزنا  
لانه بمنزلة القتل كان فيه ضياع النسل فان النسب لا يثبت من الزنا فلم يكن ايجابا للعقوبة عليه والام لا يقدر  
على الاتفاق لعجزه عمن الكسب فيفيض الى هلاك الولد فتأمل وهذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة  
مكرهة بالزنا يرضى لها ذلك كما سمي بعذر الاكره امثلة متعلق بالمسائل الثلاث والحاصل ان الحرمة التي  
لا تنكشف لا تدخلها رخصة بعذر الاكره سواء كان اكره ملحيا او لا كما في تلك الامور فهذا امثال المحظر  
اي ما سبق ممنوعا بعد الاكره ولا يحظر مع الكامل منه اي لا يبقى المحظر بعد الاكره



في الميتة والخمر والخنزير ورخص في أجزاء كلمة الكفر وافتساد الصلوة والصوم  
واتلاف مال الغير والحجانية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه  
الكامل وانما فارق فعلها فاعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها  
فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه

الكامل وهو الملقى في الميتة والخمر والخنزير لا تنفاه حرمة هذه الاشياء عند الاكراه الكامل لانهم ثبتت  
بالنص الا عند الاختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثناء حالة الاضطرار  
عن الاحوال المحرمه يوجب الاباحة فصارت تلك الاشياء في حقهما حلالا فمن امتنع عن اكلها عند  
الاضطرار بالاكراه فضيع دم من غيرا فامتنع في الله تعالى فكان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة  
كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وان لم يكن عالما كان معذورا الخفاء دليل  
الحكمه عنده وانما قيد بالكمال لان حرمة تلك الاشياء لا تسقط بالاكراه القاصر ومع هذه ان  
شرب الخمر لا يعد استهسا لان الاكراه القاصر يصير شهمة في الحسد وهذا امثال للفرس فان الاقدام على  
تلك الاشياء يصير فضايعا للاحكام الكامل تكونها باحان تلك الحالة ولا حاجة الى مثال الاباحة كما  
قلت ورخص المكروه في اجزاء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق في القلب وافتساد الصلوة والصوم  
اي رخص له في افتساد الصلوة والصوم حالة الاكراه حين كونه مقيما صحيحا واتلاف مال الغيب  
اي رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل لما تلف هذا المال والانتقال والحجانية على الاحرام اي  
رخص له بالحجانية على احرامه بقتل الصيد ولبس الخيط بسبب الاكراه الكامل وتمكين المرأة من الزنا اي  
رخص للمرأة ان تتمكن الرجل بالزنا في الاكراه الكامل متعلق بالكل هذا امثال الرخصة وانما صارت  
تلك الاشياء من رخصة فيها عند الاكراه الكامل لا مباحا لان حرمة تلك الاشياء باقية على حالها وانما  
رخص للمكروه في الاكراه الكامل دفعا للحرج ولهذا الوصبر المكروه حتى يقتل كان شريفا او ماجدا ان شاء  
الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى الحكمه فيها ولا يوجر المكروه في انتفاء عنه بل ياتهم كما مر ولما كان  
يتوهم ان المرأة كما ترخص في الاكراه الكامل يجب ان يرخص الرجل ايضا في الاكراه الكامل دفعه بقوله  
انما فارق فعلها اي فعل المرأة فعلم اي فعل الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص  
للرجل الزنا بالاكراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا في معنى القتل  
اي قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث ينقطع عنه نسبة  
الولد كما مر ولهذا الى اجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخصة في جانبها دون جانبها اوجب الاكراه

له وانما قيدنا  
بكونه مقيما صحيحا  
لان لو كان سافرا  
او مرضيا او متع  
عن الاكل كان  
اثما مضاعفا  
لما فانه لا ينظر  
كان مباحا في  
الفساد المرضي  
تعالى من كان  
مكروها او على  
سوءة من يام  
اخره يكون نذر  
القتل واذا في  
اشد الرخصة بل  
من اشد المباح  
لا منه

عنه وهما ان  
لابادة واعتدى  
الفرس او الرخصة  
من شرطه تعالى

القاصر شبهة في دهر الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصح لا بطلان شيء من الاقوال والافعال جملة الابد ليل غيره على مثال فعل الطائغ وانما يظهر اثر الاكراه اذا انكامل في تبدل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيء او بالضرب شبهة في دهر الحد عنها دون الرجل والحاصل ان الاصل الكامل لما اوجب الرخصة في جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة في دفع المد عنها حتى اذا اكتمل على الزنا بالقيء فنكت الرجل بالزنا لا يجب عليها الحد والرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل في حق الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة في دهر الحد عنه حتى اذا اكروه على الزنا بالضرب او بالقيء فزني يجب عليه الحد واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة في دهر الحد عنها استحضانا كما هو قول في حنفية آخر او هو قوله فلا يجب عليه الحد وكان القياس ان لا يسقط عنه الحد كما هو قول ابن حنيفة واولا وهو قول زفر فثبت بهذه الجملة اي بما قلنا من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه

لا يصح لا بطلان شيء من الاقوال كالطلاق والعقاق والافعال جملة كالقتل واتلاف المال الابد ليل غيره على مثال فعل الطائغ وهو ضد المكروه والحاصل كما ان فعل الطائغ وقوله لا يبطل بل يعتبر لا اذا الحق دليل معي في لا يعتبر كما اذا قال لا مل تمامات طالق يقيم الطلاق بعد النكاح الا اذا الحقه مخير من استثناء او تعليق ثم لا يقيم وكذا اذا شرب الخمر او زنى يعتبر ذلك ويقع عليه الحد الا اذا الحقه مانع ومغير كتحقق تلغ الافعال في دار الحرب او تمكن الشبهة فيها ثم لا يعتبر فكذلك جميع افعال المكروه واقواله تعتبر وتعم لصدرها عن عقل واهلية خطاب الا عند وجود المغير ثم لا تعم ولا تعتبر وكما كان يرد ان الاكراه لا مل لم يصح لا بطلان

شيء من الاقوال والافعال ففي اي موضع يظهر اثره فدفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه في الامرين اذا اكتمل الاكراه بان يكون ملحما يظهر اثره في تبدل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكروه بالكسر بعد ما كان منسوبا الى المكروه بالفهم بشرط عدم المانع عن التبدل وكون ذلك الفعل صالحا للتبدل هذا الاول الامرين ويظهر اثره اذا قصر في امرين لم يكن ملحما في تفويت الرضا ولا في تفويت الاختيار حتى ان من اكروه بالضرب سقى اختياره ولكن يفسد رضاه وعن آخر الامرين الذين يظهر فيها اثر الاكراه لم تفرع على تفويت الرضا افعال فيفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فينقض تلك التصرفات فاسدا اما الانقضاء فلصدها من اهلها من عملها واما الفساده فلنفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ حتى لو اجاز للمكروه بعد زوال الاكراه يصح لزوال المفسد

ولا يصح الاقارب كلهم لان صحته تقتضي قيام المخبر به وقد قامت دلالته على عدمه  
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب  
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً والمال ينعدم عند عدم الرضاء  
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف  
الهنزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فتنتف من المبكر كما تمتنع من الطائم  
وانما قلنا سواء كان الاكراه كاملاً او قاصراً لان في تعويض الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقارب كلهم  
اي سواء كانت بالاكراه الملجئ او بالقاصر وسواء كانت بما يحتمل الغش او بما لا يحتمله لان صحته تقتضي  
على قيام المخبر به وقد قامت دلالته على عدم مراهي عدم المخبر به هي انما الحكم بان نعم الضرر عن نفسه لا وجود  
المخبر به فلم يترجح جانب صدق قبل يترجح كذب به فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان  
كاملاً او قاصراً عطف على قوله ولا يصح بقبول المال في الخلع بان اكرهت المرأة على قبول المال في  
الخلع فقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم  
الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا بالحكم جميعاً وهو وجوب المال ففي هذه الصورة يقع الطلاق  
لانتم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالتعدي لا يخل في وقوعه نعم يخل بوجوب المال قلنا  
لا يجب عليها المال والياشار بقوله والمال اي وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء  
شرط له وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اي لم يذكر وقوع الطلاق بغير مال  
كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا اطلق الصغيرة تزوجها على مال يتوقف طلائها على قبولها فاذا قبلت  
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطان التزامها فكذلك اذا لم يكن يرد ان الاكراه اذا  
كان ملحقاً بالهنزل في الطلاق وجب ان لا يفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت على الخلع كما لا يفصل  
في الهزل بالخلع بالاتفاق لان عند اي حيفه اذا ملتزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولا يقبله لا يقع  
الطلاق ولا يلزم المال وعندها يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والمال ان في الخلع  
بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع بالهنزل و  
الخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهزل لانه يعم الرضاء بالحكم دون السبب لان الهزل انما يتكلم باختياره  
بغير اكراه عليه فالسبب مرضى عنده وحاصل الفرق ان الهزل انما يمتنع اختياراً والحكم والرضاء به  
واما السبب فالرضاء والا اختياراً ثابت فيه والاكراه يمتنع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً

له اي كراهة  
٢٠

فكان كشرط الخيار على مأمور إذا اتصل الأكره الكامل بما يصلح ان يكون  
 الفاعل فيماله لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى  
 المكره ولزمه حكمه

واذا اقرر هذا فاعلم ان ابا حنيفة قال انه قد تحقق في الغزل الرضاء بالسبب فقط يصح التزام المال  
 موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاهما بحكم العقد اذا المال لا يثبت بدونه  
 الرضاءما الحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق في الخلع يقابل المال فاذا التزمتم  
 المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم كان المال كشرط الخيار  
 من جانبها بان اختلفت على ان يكون لها الخيار الى ثلثة ايام فان هذا اشرط الخيار بما يمنع رضائها  
 بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت للمال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على امرين في بحث الغزل  
 وهذا بخلاف الأكره حيث يعدم السبب والحكم جميعاً فاذا لم ترض بالسبب في الأكره لم يصح التزام المال  
 بعقد الخلع فيقع الطلاق لتبطلها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احداهما على الآخر  
 فافتراق هذه الفرق على قول ابي حنيفة واما على قوله انه يؤول الى عدم الخلع على السبب اي مالا  
 يبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالمهرول وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اي لا يمنع وجوب  
 المال اصلاً لانه لا يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر  
 في الآخر ايضا وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال  
 من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالأكره ويؤثر في المنع في المال دون الطلاق لان  
 المال في الخلع لا يجب الا بالذكورية كالمغن في البيع فلا بد لصحة من الايجاب كثبوت الثمن والداخل  
 على السبب بمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق يخير  
 مال في الأكره فافتراقا وظهورهما قريبان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق بين الغزل  
 والأكره في الخلع على المذمومين ولما فرغ من بيان تاثير الأكره الفاعل في تعويت الرضاء الواقع في  
 الاقوال شرع في تاثير الأكره الكامل في تبديل النسبة الواقعة في الافعال غالباً لقتال واذا اتصل  
 الأكره الكامل بما اي بافعال يصلح ان يكون الفاعل فيماله لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه  
 المكره بالغفم من البين ويلحق بالالة لفساد اختياره بالأكره الكامل اذ هو مجأى هذا الفعل  
 ولا انسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل بان قال المكره بالكسر قتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم  
فصار المكروه بمنزلة عدم الاختيار للمكروه فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل  
فلا يستقيم نسبتته الى المكروه فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي  
منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطى والا قول كلها فانه  
لا يتصور ان يأكل الانسان بفهم غيره وان يتكلم

والا لا تقتل وطلب لنفسه مخلصا من الهلاك بالاقدام على القتل وتلف الاموال وان كان حراما  
فسد اختياره بهذا الوجه واليه اشار بقوله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار او قلنا ولما كان يتوهم ان  
المكروه بالفهم له اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالالف دفعه بقوله والفاسد  
اي الاختيار الفاسد لم يحصل المكروه بالفهم في معارضة الصحيح لم يحصل للمكروه بالكسر كالعدم  
لا يبايه فصار المكروه بالفهم بمنزلة عدم الاختيار للمكروه كالسيف والعصا والا لا تصطلي ان  
ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محالة ينسب الفعل الى المكروه بالكسر ويلزمه حكم من تورط قصاص  
بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل اي ان يكون الفاعل فيما لا يغيره وهو بعض  
الأفعال وجميع الاقوال فلا يستقيم نسبتته اي ما لا يحتمل الى المكروه بالكسر بل ينسب الى المكروه بالفهم فلا  
يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد في استحقاق نسبتته الحكم اليها لم تعارضها فبقي الفعل منسوبا  
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه لانه هو الصالح حينئذ لا غير وذلك اي ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه  
التي لا يغيره مثل الاكل والوطى من الأفعال والا قول كلها كالطلاق والعاق والنكاح فانه لا يتصور اي لا يمكن  
ان يأكل الانسان بفهم غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطى فهو ان الوطى بالذات لا يغيره غير ممكن  
كذا لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الا قول كلها ففي هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرته  
يقصر حركه على المباشر وينسب اليه الفعل حتى اذا اكره انسان ان يأكل في الصوم يفسد صوم الاكل  
خاصة وكذا الواكراه على ان يأكل مال الغير يأنم الاكل خاصة ولكن اختلف في وجوب الضمان فذكر في شرح  
الطحاوي والتحلاصة انه لو اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت  
للاكل فالضمان عليه وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام فنفسان كان جائعا لا يرجع على  
الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شعبان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على  
اكل طعام غيره يجب للضمان على الحامل سواء كان جائعا او لا وكان الواكراه على الزنا لا يجب به الضمان على واحد  
منه او يجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطى حصلت له هذا في الأفعال

وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان يكون  
 المحل غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة مثل  
 اكراه المحرم على قتل الصيدان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكروه انما حمله  
 على ان يجنى على حرام نفسه هو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل التصدير محل  
 وكذا الحكم في الاقوال التى لا تنفخ ولا تنوقف على الرضا كالطلاق والعاق والناكح والتدبير والعنف  
 من دم العبد والنذر واليمين فلو اكره بها احد وعلم بما تنفذ على المكروه بالغتم ولم تبطل بالكره ولما كان قسم  
 من الافعال (وهو كل فعل صلح المحمول الذي فيه للفاعل صورة لافلا بان يصلح آلة فيه بالنظر الى ذات  
 الفعل لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر الى محله) نتردد فيه ايهما هذا القسم مما لا يحتمله او مما يحتمله فبين المص  
 ذلك بقوله وكذلك اى مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه لغيره بل ينسب الى المباشرة اذا كان نفس  
 الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه لغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اى محل الفعل  
 المكروه عليه غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة اى الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه لغيره  
 ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح آلة فيه بمعنى انه لو جعل آلة فيه يتبدل المحل المكروه عليه اذ في سورة كون  
 المكروه آلة محل الاكراه هو احرام المكروه بالكسر كما سيأتى تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكروه بالغتم  
 محله احرامه لا احرام المكروه بالكسر وسينها مغايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل الفرع وكان في هذه  
 الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله الا ان المحل الفرع ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكروه بالغتم آلة للمكروه  
 بالكسر بمعنى لو جعل المكروه آلة للمكروه يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكروه بالكسر وج  
 يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشرة فلا يقتصر الفعل على المباشرة ابتداء مثل اكراه المحرم على قتل الصيد  
 اى اذا اكره انسان همرما على قتل صيد فقتله لقياس ان لا يجب شئ لاعلى الامر اذا كان حلالا لانه  
 قتله بنفسه لا يلزمه شئ فكذا الواكروه عليه غيره ولا على المأمور لانه بالانها التلمص لم ان يكون آلة للامر  
 فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل آلة له لانه لو جعل  
 الآلة لبطل الاكراه واللام باطل اذ الفرض انه مكروه اما الملازمة ففى ان في جعله آلة يلزم نقل محل  
 الاكراه او الجناية الى المكروه بالكسر لان المكروه بالكسر انما حمله على ان يجنى على حرام نفسه وهو اى المكروه بالغتم  
 في ذلك اى في ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح لغيره ولو جعل آلة لغيره في ذلك كما قلتم لا تنقل  
 فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكروه بالكسر لان الآلة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل  
 فيكون غيره جانيا على حرامه ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجنى على احرام غيره فلا محالة يصير محل

للثقة

الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكره وعود الامر الى المحل الاول  
ولهذا قلنا ان المكره على القتل يائثم لانه من حيث انه يوجب المائثم جناية على دين  
القاتل وهو لا يصلح في ذلك الا لغيره ولو جعل الا لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك  
قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

الجناية احرام المكره بانكر لو كان محرما اذ جناية كل واحد مما تقدم على احرام نفسه لا على احرام غيره وفيه  
خلاف مدعى المكره بالكره لانه اوقع الفعل في غير المحل الذي امره بالايقاع فيه وبطلان الاكره لو وقع  
الفعل على خلاف ما امر به فكان اوقع بطريق الطوعية فبطل الاكره وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام  
المحمول لان سبب نقله الاكره فاذا بطل الاكره بطل النقل فثبت ان النقل الى المحل يجعل المكره المحمول له  
له مستلزم لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على القاتل ابتداء قطعاً للسادة واحتراماً للاختلاف  
بالفائدة في هذا لئلا يخل انما اذا تبدل محل الجناية لجعله الا لغيره يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكره بالكره  
على القتل يائثم القتل لانه قصداً للمحرم وهو تسلل المسلم والتصدل لقاتل هو لا يصلح الا لغيره فانه اذا انسان  
لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره فلذا ابقى المائثم القتل عليه ان يصلح الا لغيره في تعويت المحل وهذا مقتضى  
المقتول فينتقل الفعل الى الاكره من حيث اختلاف قلنا لا يجب عليه العصا من الدين والعدالة ومخرج من الميراث  
لا من حيث الاثم لانه القتل من حيث انه يوجب المائثم جناية على دين القاتل وهو القاتل لا يصلح في ذلك  
الاثم ان يكون الا لغيره اذ لا يمكن كسب الاثم على غيره فانه لا تترتب اذرة وتز اخرى ولو جعل الا لغيره لتبدل  
محل الجناية اذ في جعله الا يلزم ان ينسب ذلك الاثم الى الاكره لان الا لغيره ان تصاف اليها الفعل  
فصار كان المكره بالكره كسب الاثم على المكره بالفتح ولا يمكن حينئذ ان يكون محل الجناية هو المكره بالكره  
وقد كان محلها المكره وهو لم يأمره ان يكسبه الاثم عليه فيبطل الاكره وبطلانه يستلزم عود الفعل الى المباشر  
فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداء والحاصل ان لقتل المسلم اعتبارين احدهما انه يوجب تعويت المحل بخلاف  
الاعتبار يصلح ان يكون المباشر الا لغيره وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون المباشر  
الا لغيره وكذلك اى كما قلنا ان القتل من حيث الاثم يقتصر على المباشر وفي بعض النسخ قلنا في

المكره على البيع والتسليم بان اكرو على بيع شئ فباع ثم اكرو على تسليمه الى المشتري فسلم ان تسليمه  
يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشتري بالقبض ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد  
فلمصدوره عن اهله واما الفساد فلغنايات الرضاء ولا ينتقل الى المكره بالكره يجعل المكره بالفتح الا  
له فيه لان المباشر وان كان يصلح الا في نفس تسليمه من حيث انه مستلزم لان ماليت البيع اما باعتبار

لان التسليم تصرف فى بيع نفسه بالاتمام وهو فى ذلك لا يصلح التغير ولو جعل  
المكروه التغير لتبدل المحل وتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصباً محضاً  
وقد نسبناه الى المكروه من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكى صرنا اليه  
استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من الباشرا يصلح ان يكون التوالية اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشر بيع نفسه  
بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرفى التسليم تصرف بتمام البيع اذ بيعتم سبب الملك وهو البيع وذلك  
التصرف واقع منق فعل نفسه هو البيع وهو اى المكروه بالغرق فى ذلك الاتمام لا يصلح التغير ولو جعل المكروه  
بالغرق التغير لتبدل المحل لانه لم يكن فعله فعل المكروه بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الالة نصارك ان الامر  
اخذ الال للمؤبلا وجه شرعى وهو غصب فيصير تصرفاً فى المغضوب وقد امره بالتصرف فى البيع بالتسليم و  
الاكمال والمغضوب غير المبيع وتبدل ذات الفعل لانه التسليم اى حين جعل المكروه التغير غصباً  
محضاً كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشر  
التمكرو فيه ينسب ذلك الفعل الى المكروه والتسليم من حيث انه اتلاف ليد الملك وغصب  
صالح ان يكون المباشر التغير ولكنكم ما جعلتموه التغير من هذه الجهة حيث جعلتم التسليم  
مقتصر عليه مطلقاً الجاب عنه بقوله وقد نسبناه اى التسليم الى المكروه بالكسر من حيث هو غصب  
وحاصل الجواب اننا لانسلم انما جعلناه التغير من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه التغير من  
هذه الجهة ونسبناه الى المكروه بالكسر حتى ان هلك المبيع فى يد المشتري فللمكروه بالغرق خيار ان شاء  
ضمن الجاهل اى المكروه بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاصل الكلام ان التسليم من حيث  
انه متمم للبيع لم يجعل المباشر التغير للمكروه فلا يكون غصباً محضاً حتى يفقد اعتاق المشتري لان التسليم  
بهذه الجهة شبهة بابتداء العقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل التغير ينسب ذلك الاتلاف  
الى المكروه بالكسر حتى كان للمكروه بالغرق وهو البائن الخيارات التضمن عملاً بالشهتين ولما اراد المصنف ان  
يبين حكم الاعتراف ان المباشر لا يصلح التغير ام لا يحدد له تمهيداً فقال واذا ثبت انه اى انتقال الفعل  
من المكروه الى المكروه يعنى نسبته اليه امر حكى صرنا اليه قوله صرنا ناصفة لام حكى يعنى اذا ثبت ان  
الانتقال المذكور امر حكى لاحصى استقام جواب اذا ذلك الانتقال فيما يعقل وجوه من الحامل يمكن صدوره  
منه ولا يحس اى لا يوجد منه جساماً الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولا فلانه لو لم يمكن وجوه منه  
كان ممقوفاً ولا يصح نسبته اليه اصلاً اما الجزء الثانى وهو كونه غير حكى فلانه لو صدر منه حسا كانت



فقلنا ان المكره على الاعتناق بما فيه الجأء هو المتكلم ومعنى الاتفاق منه منقول الى ان يكرهه  
لانه منفصل عنه في الجملة متمثل للنقل باصلا وهذا عندنا قال الشافعي تصرفات المكره  
فولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد الاختيار ليكون ترجمة عما في  
الضمير فيبطل عند عدمه الاكراه بالحبس مثل الاكراه بالنقل عندنا واذا وقع الاكراه على  
الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتام بان يجعل عندنا يسير له الفعل

نسبنا اليه حصة لاحكية فاذا ثبت هذا التمهيد قلنا ان للمكره على الاعتناق اي اعتناق عبد نفسه بما فيه الجأء  
اي المعتق بالاكراه المباح هو التكلم بالباشر فيقصر عليه لا عقاق حتى يكون الولاء له ولا يستقل ذلك الفعل من ادنى  
المكره بالكسر محله انه لا كان شرط النقل هو كونه ما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدور العتق من المكره  
بالكسر بلسان المكره بالفقر اذا انسان لا يمكن ان يكلم بلسان الغير وعلى تقدير التسليم لا يمكن ان يعتق عبد غيره او  
العبد الذي عتق بالاكراه ليس عبدا بل هو عبد المكره بالفقر ومعنى الاتفاق في خلاف ما ياله هذا العبد من ان للمكره بالكسر ما  
يكن صدره من المكره بالكسر لم يوجد صدره من حسانه ولو روي الشرط منقول الى ان يكرهه هو المكره بالكسر فيسبغ اليه الاتفاق  
حق ضمير قيمة العبد بالباشر مرسا كان او معبرا ولما كان يراد ان الاعتناق للمالم ينقل الى المكره بالكسر فبطل الاتفاق  
اليه بغير جأء لانه في نفسه قد يقول انه لا يالاتلاف منفصل عنه اي عن الاعتناق في الجملة اذ في حصة قتال العبد وجه الاتفاق ولا يوجد  
الاتفاق متمثل للنقل باصلا اي الاتفاق بمقتضى ان ينقل الى المكره بالكسر اي انه بل يتلف عبد المكره بالنقل فان ينقل اليه بعد  
صدره من المكره بالفقر فيجعله له لا فينقل الى غيره لانه اعتناق وهذا الذي ذكر من احكام الاكراه عندنا قال الشافعي  
تصرفات المكره قولا كالطلاق والعتاق والبيع ما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون  
بالقصد الاختيار يكون بيان ترجمته عن الضمير ولا على فيبطل القول عند عدمه ان الفصل الاختيار في صدره بغير اختيار  
لا يكون نبأ معلوم للفتوى في القلب مشه كلام التام والصبي والمجنون والاكره يدل على ان المكره يحكم له نعم الضرر عن نفسه لا يبين  
معلوم الفتوى في قلبه فلا يكون معتبرا لعدم صدره وعرضه في صحة هذا في الاقرار بغير حق اما لو اكره بغيره فيصح تصرفاته القولية  
حتى لو اكره المحرم على اسلام بغيره اسلامه كذا لو اكره الناصي المديون على بيع ما يملكه لانه اذا كان الاكراه بغيره فقد اكره ما شرع  
بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف ومطلوبا للشرع يكون جميعا والاكره بالحبس للمالم مثل  
الاكره بالنقل عنه اي عندنا لانه في ابطال القول والفعل عن المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات  
الفعلية فحكمها على قول الشافعي ما يثبت بقوله اذا وقع الاكراه على الفعل سواء امكن نسبته الى المكره ولا فاذا تم الاكراه بطل  
اي سقط حكم الفعل عن الفاعل بالباشر فلا يراخضبه الفاعل صلاحه ولو راخضبه المكره ولا وقولنا فاذا تم جزاء لغوا اذا  
وقع وتم له اي الاكره بان يجعل عندنا يسير له اي للمكره بالفقر الفعل شرعا لا الاكره بالنقل او بالحبس التام على

فان امكن ان ينسب الى المكروه نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان  
الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء او يفسد به الاختيار الى اخر  
ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني فشطرن  
مسائل الفقه مبني عليها

الاتفاق على التبرع او غيره لا يفسد ولا يفسد في حرمه رمضان فانه يجر الفعل عنه وانما كانت اباحة الفضل دليلا  
على تمام الاكراه لا تختل على كمال العذر وصبره ووجهه ملجئا كما في حق المضطر الى اكل الميتة فان  
اباحت له على كمال العذر وادى اليه لم يعدم الاكراه لعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل  
يؤخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لا يحمل له ارتكابها وهذا يدل على ان الاكراه غير تام  
فيحد ويوجب القصاص وبعد خروج المباح من البين ينظر الى ان ذلك الفعل كان امكن ان ينسب الى  
المكروه بالكسر نسب اليه وجعل هو المؤخذ به ويكون الفاعل التله كالاكراه على الاتفاق لئلا يوجب  
الضمان عليه ولا ان اى لم يمكن نسبته الى المكروه فبطل اصلا لا يبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤخذ  
به احدا كالاكراه على انطواص رمضان فلن انظر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو  
الاصل في باب الاكراه من ان الاكراه لا يعدم الاختيار اى لا يبطل بالكلية لكنه اى الاكراه ينتفي به الرضاء  
سواء كان الاكراه ملجئا او لا او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا الى اخر ما قررناه في اول البحث من ان المكروه  
لا يبطل اختياره ولا يمتثل بين الامر بين فاختار اية مما ثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الاخر كما اصر  
على المباشرة فلم يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان لما اختيارا فاسدا او نفوت بالاكراه  
رضائه فلم يكن له اثرى اهدا رتصرفاته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعي بل يترتب الاحكام  
على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مر بيا هنا والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني  
ولما كان هذا البحث من مسائل النحوا لا يتعلق ببعض احكام الشرع او مرده في اخر الكتاب تنميما  
للفائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز وبالجملة هذا البحث من  
مبادئ اللغوية فحقان هذا كقول المقاصد لكن المصرون سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين  
المبادئ والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومبادئ حروف المعاني احتز عن حروف المعاني  
وهي الحروف الهجاء الموضوعة لفرص تركيب اللفظ والمراد بجر حروف المعاني ما اتصل معنى  
الافعال الى الاسماء او ما تدل على معنى في غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب  
لان كلمات الشروط والخروف المذكورة في هذا الباب اسماء فشطرن من مسائل الفقه مبني عليها

وأكثرها وقوعاً حروف العطف والأصل فيها الواو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنته ولا ترتيب عليه عامة اهل اللغة وأئمة الفتوى وإنما ثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقربه

والشرط النصف والمراد به البعض فهذه لتعليل لقوله الذي يقم به ختم الكتاب بحروف المعاني لان الكتاب في اصول القصد هي ما يمتنع عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تنبني عليها بعض المسائل فوجب ادراج بعضها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحوي الصرفة اورد في آخر الكتاب قاتل وأكثرها في الحروف وقوعاً في الكلام واستعمال في حروف العطف لا تهاذل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الأولى لا تدخل على الأفعال والثانية لا تدخل على الأسماء والعطف في اللغة الثني والرجوع في الأصل لا يحرم ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت اواحدي الجهتين الى الاخرى في المصطلح وفائدته الاختصار وإثبات للشاكلة كذا قيل والأصل فيه اي بالعطف الواو لان سائر الحروف تبدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها المجرى للاشتراك فهي بمنزلة للمطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالأصل وهي المطلق اجمع عندنا من غير تعرض لمقارنته اي معية الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولا ترتيب اي تقدم احدهما على الآخر في الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا المتقدمين بقوله عليه السلام لبدا بمابد الله ببغدا بالصفا وقران الصفا والمروة من شعائره ثم اراه الترمذي ابو داود والملك في موطنه ففهم عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقدم الركوع على السجود واجب آجيب عن الاول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من روى غير متلو والا حادثة على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله تعالى واسجد واسبح واركع فان تقديم السجود على الركوع خلاف الاجماع وعليه عامة اهل اللغة وأئمة الفتوى واستدلوا عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة بالآية الاخرى وهي قولوا حطة وادخلوا الباب سجداً والقصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها ان لا يصح قولنا تعالينا نريد وعمر واذا التقابل المقصود للبيعة لا يتصور مع الترتيب وانه صحيح بالاتفاق ولما كان يرد انه اذا قال احد للاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق كما قال لغير الموطوء انت طالق وطالق وطالق فعدت ابى حيفة ففهم واحدة وعند هائلت فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عند هائلت فيقع الكل مرة واحدة دفعة بقوله وانما ثبت الترتيب في قوله للاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقرب به اي بقوله

له وقد اجيب  
انه لو كان الترتيب  
يفهم من الآية لما  
قال عليه السلام  
ابروا بما ترون  
انتم تعالى فيكم  
رواه النسائي و  
الدارقطني بعبارة  
الاصح

الا واحدة في قول بي حنيفة خلافا لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشروط  
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما  
 الفضولي من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على آخره  
 اذ الميرك في آخره ما يغير اوله وعق الاول يبطل محليته الوقف  
 الا واحدة في قول بي حنيفة خلافا لصاحبيه فان عندها يقع الثالث ضرورة ان الثانية تعلقت بالشروط  
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وحاصل الجواب ان الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم بل  
 بموجب الكلام وضرورة وهي قوله ان نكحتها في طالق جملة تامة لا تحتاج الى ما بعده او ما قوله ووطان  
 وطان جملة ناقصة فيتوقف على الجملة الاولى لا محالة اذ الناقصة مفقودة الى الكاملة في افادة المعنى اذ  
 لو لم يكن العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا اعطفت على قوله (في طالق) تعلقت بالشروط وهو قوله (ان نكحتها)  
 بواسطة فكان الاول متعلقا بالشروط بغير واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة بالترتيب واذا وجد الشرط  
 ينزل بالترتيب السابق بان يقع الاول والا تم الثانية فاذا وقعت الاولى لم يبق المحل للثانية والثالثة تكون للزوجة  
 غيرود خولة بما يقتضيه واحدة هذه الجواب من قبله واما من قبله فهو ان موجب الكلام الاجتماع ولا اشتراك  
 اى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط فساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشروط بلا  
 واسطة وصار كأنه كرر الشرط بل قال ان نكحتها في طالق وان نكحتها في طالق وان نكحتها في طالق فاذا  
 وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذا كله ان قدام الشرط واما ان آخره بان قال في طالق وطان وطان  
 ان نكحتها يقع الثالث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط  
 يقع جملة ولما كان يرد نقض آخر على اصلها وهوان رجلا فضوليا وزوج امين رجلا من رجل بعقد او  
 عقدتين بغير اذن سردها كان النكاح سقوا على اجازة المولى او على عمتها ولو اعقبتها معا لم يبطل نكاح واحد  
 منها لعدم تحقق الجمع بين الحجة والامة ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية لان الاولى صارت حرة  
 قبلها ولا يجوز نكاح الامة على الحجة واما الواعقة بما بالعطف بان قال اعتقت هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية  
 فعلم ان الواو للترتيب والا لما يبطل نكاحا رقعته بقوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما  
 الفضولي برضاها في عقدة او عقدتين من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على  
 آخره اذ الميرك في آخره ما يغيره اوله والمغير هذا ليس بموجود في آخر الكلام فاذا لم يتوقف صدر  
 الكلام وهو قوله اعتقت هذه على آخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعنى الاول قبل الحكم بعنى الثانية فلا تبقى  
 الثانية محلا للنكاح وان كان موقوفا واليه اشار بقوله وعق الاول يبطل محليته الوقف



لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتدار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبعاد به كانه اعاده وانما يصحس اليه في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجيء واحد لا يتصور

وقد يستعار الواو والحال بمعنى الجمع ايضا

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتدار الكلام الثاني اليها اذا كان الكلام الثاني ناقصا في افاوة المعنى كما قوله (وهذه) في قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة وهو لاقتدار وتسمى هذه الواو والابتداء فهي حينئذ عند البعض المجاز لان اصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد وعند البعض للحقيقة كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملتين ولهذا اى لاجل ان وجوب الشركة في الخبر وجب لاقتدار قلنا ان الجملة الناقصة اى غير اللينة بنحوها تشارك الجملة الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى فعوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهو ان دخلت الدار لانه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا يقتضي الثاني الاستبعاد به اى الاستقلال بالشرط حتى يجعل كانه اى التكلم اعاده لان الاشتراك في الشرط بعينه يكفي فلا حاجة الى ان يجعل قولنا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالى لان الاصل خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصح اليه الا عند الضرورة وفائدة تظهيره فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا عينا واحدا حتى لا تقع الاتفاقية واحدا ولو كان كالمعاد لوقعت طلعان وانما يصح اليه اى الى الاستبعاد في قوله جان زيد وعمرو دفع لدخل مقدر وهو انكم قد قلتم ان الثانية يتعلق بما يتعلق به الاولى بعينه وتشاركها فيما تم به بعينه ولا يقتضي الاستقلال به هنا منقصر بقوله جاءني زيد وعمرو حيث افترقتم الجملة الثانية بالخبر فغير الجواب انما يصح اليه ضرورة ان المشاركة للثنتين في مجيء واحد لا يتصور فلن يقتصر الثاني بمجئ آخر بخلاف الاول حيث لا يقتضي المعطوف لمتبدا الشرط لان الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثم ولما فرغ من بحث المعنى الحقيقي للواو اوضح في المعنى المجازي لها فقال وقد يستعار الواو والحال والمعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا لا يستعار

لا یستطیع ان  
یفسد المعنی لانه

لانه ان عطف  
انحراف على الاشياء  
فیرسوخ مع انه

یوجب الالف  
على عبده مع  
قیام رتبة العبد

ابتداء لانه لا یفسد  
الامر بالنزول  
لما انزل بقوله

بغير الا من یفلسو  
الكلام قد عرفت  
الضرورة الى ان

تكون الواو  
للمحال تجاها ان  
یؤثر ان شاء الله

لان الحال تجامع ذالحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها ففقت ابوابها ای و  
ابوابها مفتوحة وقالوا فی قول الرجل لعبد ادالی الفأوانت حرو المحرمی انزل  
وانت آمن ان الواو للمحال حتى لا یعق العبد الا بالاداء ولا یا من المحرمی مالم  
ینزل واما الفأوان فانهما للوصل والتعقب ولهذا قلنا فیمن قال لامرأته ان دخلت  
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار فانت طالق لان الدار الأولى من غیر تراخ

الواو للمحال ایضا یبید معی الجمیع الذین الحال وین ذی الحال لان الحال تجامع ذالحال والواو  
لجمیع المطلق فهذه المناسبة استعبرت للمحال وهي اشترکها فی معنی الجمعية كما یستعار لامد للرجل  
الشیخ اعشارته كما فی معنی الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاءوها ای البیعة وفقت ابوابها ای و ابوابها  
مفتوحة فهذه الواو فی الایة الکریمیة للمحال والمعنی یجیئون المؤمنون بالجمعة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم

للعطف لانه لا یتستقیم فی ذلك المقام وقالوا فی قول الرجل لعبد ادالی الفأوانت حرو المحرمی انزل وانت  
امن ان الواو فی القولین للمحال حتى لا یعق العبد الا باداء ای باده الفأوان ولا یا من المحرمی عالم ینزل فلیست  
الواو فی القولین للعطف بل للمحال ولما صارت للمحال والحال یکون شرطاً وقیداً للعامل فتوقفت العقق على  
الاداء والامان على النزول واعترض علیان قوله وانت حرو انت آمن حال والحال بمنزلة الشرط وانما

یتوقف الجزء على الشرط لا العکس فعلى هذا ینزعم ان یتوقف الاداء على لعق والنزول على الامن والموقوف  
عليه مقدم من الموقوف فیثبت العقق قبل الاداء والامن قبل النزول وهذا كما ترى ایجب عند بوجه متناه  
من بلب القلب كقوله عرضت الناقة على الخوض ای الخوض على الناقة فالتقدير کن حرو وانت حرو لا لکن

امنا وانت نازل متبها ان قوله انت حرو انت آمن من الاحوال المقدرة بقوله فعلى فادخلوها فخلدین ای  
مقدورین بالخلود لا من الاحوال الواقعة فیکون معناه ادالی الفأوان کونك مقدراً ان الحرية فی الحال کاداء  
وانزل حال کونك مقدراً ان الامان فی حال النزول ولما اثبت المنکھول الحرية وکامان فی حاله کاداء امری

النزول کانما متعلقین بهما معدومین فی الحال فلا ینزعم تقدماً علیهما وانما التقدم للتقدير والاضیفه متبها ان الجملة  
الحالية قائمة بمقام جواب الامر کانه قبل لدالی الفأوان حرو وانزل فنصر انما تعلقی الحرية بالاداء والامان  
بالنزل فلا یتقدمان علیهما متبها ان الحرية وکامان حالان للاداء والنزول والحال صفة ولا یستقلان فیتقدم على  
الموصوف فالحرية وکامان لا یقدمان على الاداء والنزول ولما الفأوان فانهما للوصل والتعقب ای لکن للعطف  
مرصداً للعطف علی متعقبها لا له ولهذا قلنا فیمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق و

مقول تلما حرو لکن الشرط لورقم الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدار الأولى من غیر تراخ

وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك ما يمد فيصير بمعنى التراخي يقال  
ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لبعده اذ الى الفاء فانت حرانه  
يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المترخي واما ثم فللعطف على سبيل  
التراخي ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستأنف حكما  
قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم تدخل اللامين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بترخي لا  
يقع الطلاق لعقدان الشرط وقد تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم  
يقرب على علة فيحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا ياتى اخر من معلولها بل تقدم عليه فاين  
التعقيب الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلل ما بدى وجودها  
فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حاله الدوام متراخية عن ابتداء وجودها والحكم  
فيحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصير دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر  
فقد اتاك الغوث فالغوث علة لا لبشر ولكنه يبقى بعد ابتداء ابشر فيحصل التعقيب فيصير  
دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة  
لا ياتى بها اتيان الغوث فهو انى لا ياتي بزوانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتأمل ولهذا اى  
لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لبعده اذ الى الفاء فانت حرانه مفعول قلنا  
يعتق للحال اى في الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذا عتق علة كاداء الالف والعلة مقدم على المعلول فكانه  
انجز العتق ثم انما اداء الالف فيقول فانك حرق الحال فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي  
العتق اما كونه علة فظاهر اما الدوام فهو لان العتق دائم حيث يبقى الى مدة فاشبه المترخي عن الحكم  
فيحقق البعدية للعتق لانه بالانسية الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب حرم دخول الفاء عليها بهذا  
الاختبار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين العطف والمعطوف عليه  
معلقة في الفعل المتعلق بها ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم  
جميعا حقا كاناى الكلام مستأنف حكما كان الفاعل قطع الكلام الاول ثم استأنف قوله بكمال التراخي  
وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله  
اذا المطلق يصرف الى الكامل وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فمضى هما التراخي في الحكم مع  
الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

له اقول فيه  
اشارة الى جواب  
النظر بران حاش  
ايمان الغوث و  
اذا كان اتيانا  
ان بقا سلا بكثر  
اتيان يكون  
زانياه بترخي  
معد بعد الحق

الحاشي



بیانه فیمین قال لامرته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان  
دخلت الدار قال ابو حنیفة یرتفع الاول ویلغوما بعده كانه سکت علی  
الاول وقال لا یرتفعن جملة ویزله علی الترتیب وقد یستعار لغوی الواو  
قال الله ثم كان من الذین آمنوا

لا یصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما یبینه بقوله بیانہ فیمین قال لامرته قبل الدخول بها انت طالق ثم  
طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنیفة یرتفع الاول ویلغوما بعده لان الترتیب لما کان فی النکاح كانه سکت  
علی الاول ثم استأنف الکلام فیرتفع الاول اعدم توقف اول الکلام علی اخره وان وجد المغیر لغوات شرط  
التوقف وهو الاتصال فی الکلام ولما وقع الاول لم یبق المحل لما بعده اذ الملة غیر مدخولة فیلغوما بعده  
ضرورة کما اذا وجد السکوت حقیقة هذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت  
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني فی الحال لم یقل المحل اذ الاول تعلق بالشرط ولم یعلق  
لا یزله فی المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط ان اذ انکحها ثانیاً ووجد الشرط یقع الطلاق  
بسبب تعلق السابق فان قيل اذا قلتم بالتراخی فی النکاح حکما انقطع الکلام الاول عن الثاني كانه سکت حقیقة  
ثم استأنف فعلی هذا صار قوله ثم طالق خبراً بلا مبتدأ أو هو لا یغید شیئاً فلو ان ان یلغو الثاني ایضا قلتم  
هب ولكن الاتصال بین المعطوف والمعطوف علیه صورة باقی وهو ان لم یکف التعلیق بالشرط الاول  
لانه امر زائد مبني علی الاتصال صورة ومعنی ولكن یکفی لصفة العطف لتقدير المبتدأ لانه ضروری فی الکلام  
هذا فی غیر المدخول بها واما المدخول بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثاني فی الحال علیها لانها محل  
لرأها وتعلق الثالث بالشرط فکانه سکت علی الاولین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فان قدم الشرط  
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كانه سکت علی الاول ثم حکم بالآخرین وروی عنهما وقال لا یعلقن  
جملة اذ لا فصل فی النکاح فیتعلق النکاح بالشرط سواء قدم الشرط أو اخره ولكن فی وقت الوقوع یزله علی  
الترتیب لوجود التراخی فی الوجود ای کلمة ثم للعطف بصفة التراخی فلو وجد معنى العطف والوصل فی الکلام  
یتعلق النکاح بالشرط ولوجود معنى التراخی یقع مرتباً فان كانت موطوءة یقع الثالث ولا یقیم الاول فقط ویلغو  
الثاني والثالث بغزوات المحل بالبیونة کذا قبل وقد یستعار کلمة ثم لعلی الواو اذا قلنا العمل بحقیقتها ووجه  
الاستعارة هو الاتصال یمتحنان معنى العطف فالواو لم یطلق الجمع وثمر الجمع مع التراخی فبتلك المناسبة اذا قلنا  
امراً فی شتمعل بمعنى الواو مجازاً قال الله تعالی ثم کان من الذین آمنوا وصدوا الایة فلا تقعه العقیبة وما  
ادریک ما العقیبة فکعقبة او اطعام فی يوم ذی مسخرة تیاراً اقرباً ومسکیناً اذا مربة ثم کان الایة

واما بل فموضوع الاشياء على اربعة اقسام والاشياء على اربعة اقسام  
 واحدة لا بل ثنتين ان يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالاول  
 عند ابن حنيفة لانه لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من  
 قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

فمن عند المتأخرين قد روي عن احمد بن محمد بن ابي اسحق ثم اذ لم يعمل بما نزل من ان يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبل الايمان  
 وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من  
 كبر الايمان عند الله على كون الايمان شرطاً للاعمال قال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية وفي  
 تفسير الآية اقول شقي تركها الخوف التطويل وامابل فموضوع لانبات ما بعد اى المعطوف على سبيل  
 الشرط والاشياء على اربعة اقسام واحدة لا بل ثنتين ان يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالاول  
 عند ابن حنيفة لانه لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من  
 قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول  
 فموضوع الاشياء على اربعة اقسام والاشياء على اربعة اقسام  
 واحدة لا بل ثنتين ان يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالاول  
 عند ابن حنيفة لانه لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من  
 قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول  
 فموضوع الاشياء على اربعة اقسام والاشياء على اربعة اقسام  
 واحدة لا بل ثنتين ان يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالاول  
 عند ابن حنيفة لانه لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من  
 قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة  
فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فلا يستدراك بعد  
النفي تقول ما جازني زيد لكن عمر واغيران العطف به انما يستقيم عند اتساق  
الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان اخص  
تعلق النفي بالانبات حتى استحقه الثاني والا فهو

بقول  
بقول

عليه لا فصل الثاني اي المعطوف بالشرط بواسطة وليس في وسعه اي القائل ذلك لا يتصل بالشرط  
على سبيل اللزوم ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني به اي بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط  
ثبت هناك كورا لا انه حذف اخصارا فيتعلقان بالظرفان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين  
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة  
يقع الثلث فيثبت ما في وسعه هو افراد الثاني بالشرط ولا يثبت ما ليس في وسعه هو ابطال الاول فيقع  
الثلث كما في هذا المثال واما لكن فلا يستدراك بعد النفي اي لا فم توم نأش من الكلام السابق المنفي كما تقول ما جازني  
زيد فادوم ان عمر ولم يمض ايضا بالنسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمر وقيد الاستدراك بعطف النفي في عطف  
المفرد على المفرد وان كان في الكلام جملتان مختلفتان بالانبات والنفي جاز لا يستدراك ولكن في الامحاج النفي  
كلها مثل بل وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة  
في الاستدراك اغيران العطف به اي بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والملاذ بالاتساق ان يصح  
ما به ولكن تدارك ما قبلها بان يكون الكلام متصلا بعبارة بعضه بعبارة غير منفصل فيحقق العطف وان يكون  
النفي راجعا الى شيء والانبات الى شيء اخر يمكن الجمع بينهما كما لا ينافي اخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين  
لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدراك فم يكون الكلام متناهما مبتدأ لا معطوف فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي  
كان اتساق الكلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا في يده عود فاقربا العبد اي بذلك العبد لفلان فقال المقر له  
ما كان لي ذلك العبد فقال لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر يقول ما كان لي تطعلق النفي وهو قوله ما كان لي  
قط بالانبات للمذكور بعد ذلك وهو قوله لفلان اخر فقد حصل اتساق بالمعنيين اما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان  
اخر صمد متصلا بقوله ما كان لي تط نعم لو لم يصدر متصلا لاحتمال ان يكون قوله ما كان لي نفياعن نفسه اصلا  
وردا لاقتراره فلما اتصل به لكنه لفلان اخر فعلم انه اراد التحويل من نفسه الى رجل اخر حتى استحقه الثاني  
واما باعتبار كون النفي راجعا الى شيء والانبات الى شيء اخر فهو ظاهر لان نفي الملك عن نفسه واشتد لغيره  
حيث قال لكنه لفلان اخر ولا اي وان لم يوجد الاتساق لغوات احدا المعنيين فهو اي الكلام لتكلم

بقول  
بقول

مستأنف كالمرجحة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ  
العقد لانه نفى فعل واشباهه بعينه فلم يتسق الكلام واما او فتدخل بين اسمين  
او فعلين فيتناول احدهما كورين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك وان  
دخلت في الابتداء والانشاء واجبت التحسين

مستأنف على صيغة للفعول او الفاعل كالمرجحة بمائة اي الكلام العاقلة باللغة التي زوجها الفضولي  
من رجل على ان يكون المهر مائة نفى فعل واشباهه بعينه فلم يتسق الكلام لغوات احدهما المعنيين وهو كون النفي راجعا  
الى شيء والاشكالى الى شيء آخر فلهذا قالت لا اجيزه فقد قلعت النكاح عن اصله حتى لم يبق له وجه صحته  
اصلها لما قالت بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين لزمان يكون انقضت ذلك الفعل المنفي بعينه والمهر في النكاح  
تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام باخوه فحملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا العطف  
واما يكون الكلام متساووا قالت لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك في قدر المهر  
لا في أصل النكاح فيكون النفي راجعا الى قيد المائة والاشكالى الى قيد المائة والتحسين لما تقر عند هم  
من ان النفي في الكلام المعقيد يرجع الى القيد فقط فاندفع ما قال صاحب غالية التحقيق من ان في تلك

المسوقة ايضا لا يتسق الكلام لانه نفى فعل واشباهه بعينه فتمامل واما او فتدخل بين اسمين او فعلين  
فيتناول احدهما كورين نفى المهرين فينبذ ثبوت الحكم لا حدهما كقولك جاءني زيد وابكره واباحدهما كما تقول  
زيد قائم وواقم وفي المجلدين فينبذ حصول مضمون احدهما كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم واخرجوا من  
دياركم هذا هو مذهب عامة اهل اللغة واءت الاصول ومذهب القاضى الا لا تم اوزيد والواضح  
الاسمى والى جماعته من الفوريين الى ان كلمة لا للشك وهذا ليس بسديد لان الشك ليس معنى يقيد  
بالكلام وضعا بل هي موضوعة لاحد المذكورين من غير تعيين نعم في الاخبارات يحى الشك باعتبار محل  
الكلام واليه اشار بقوله فان دخلت في الخبر افضت الى الشك باعتبار محل الكلام لانها وضعت للشك  
كان في قولك جاءني زيد واخالد كان المقصود هو الاخبار عن محي احدهما لكن بغير تعيين فوقع الشك بهذا  
الا اعتبار لانها موضوعة له وان دخلت في الابتداء كما في قولك اضرب هذا او هذا ارا كانشاء كقولك  
هذا كرا هذا واجبت التقييد لان الشك الذي كان يشتمل على الكلام لا يوجد هنا لانه لا نيات الحاكم  
ابتداء فيعود الى اصله وهو التناول لاحدهما من غير تعيين والامر في الابتداء لا يتم وهو لا يشك  
بايقاع الفعل في غير العين لان المأمور لا يعلم مراد الامر فثبت التخيير ضرورة الممكن من الابتداء وكذا ان

ولهذا قلنا فيمن قال هذا حرا ولهذا انشأه كان انشاءه يحتمل الخبر او وجبت  
التخير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشأه من وجه اظهره من وجه  
وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي و  
عموم الاجتماع في موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غير عين او جبت التخيير له نعم الا بهام فالحاصل كما ان الشك في الاخر ثبت  
من خارج كذلك التخيير في الابتداء والانشاء يثبت من خارج لانها موضوعة لها ولهذا لا جمل ان  
اولا احد الشئين غير عين وانما يثبت الشك والتخيير يحتمل الكلام قلنا فيمن قال هذا حرا ولهذا انشأه  
هذا القول لما كان انشاءه شرعا لان الشرع وضعه لا يجاد الحرية ولكنه يحتمل الخبر لاعتكاف وضعه  
اللغة للاخبار او جبت كلمة او التخيير حتى يكون له كناية ايقاع هذا الحق في ايها انشاءه على احتمال انه  
هذا القول بيان الحرية السابقة على هذا الكلام حتى جعل البيان ايضا انشاءه من وجه اظهره من وجه  
فكما البيان وهو قوله هذا حرا ولهذا يحتمل الوجهين اى الانشائية والتخييرية في حيث الانشائية يجب التخيير  
حتى كان لما لم يرقم الحق في ايها انشاءه ومن حيث التخييرية يحتمل البيان للخبر المجهول المصدر عند ذلك  
البيان وهو التعين بان يعين ويقول هذا كان مراد الى يحتمل الوجهين المذكورين فمن حيث انه انشاءه و  
ذلك في موضع التهمة يشترط صلاحية المحل لان انشاءه الحق انما يكون في موضع صالح له فان كانت  
احد العبدتين قبل التعين وقال كان هذا مراد الى لم يقبل قوله لغوات محل انشاءه الحق فلما قدم التهمة  
يعين المحل للعتق لا محالة ومن حيث انه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضى وفي موضع يثبت  
التهمة يقبل قوله حتى ان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث ماله في مرض الموت يصح بيانه لعدم التهمة  
واعبارا للجانب التخييرية في هذا الموضع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي وموضع الجبا  
وتكون بمعنى الواو وجه الاستعارة ان الواو تدل على اثبات الحكم للعطوف والمعطوف عليهما  
كذلك او لكن على انفراد كل منهما عن الآخر فاذا اتحدت الافراد تستعمل في معنى الواو لا اشتراكهما  
في امر واحد فتوجب عموم الافراد في موضع النفي لا محالة كانت النفي احدا لئلا يكون لا على التعين  
يصدق الكلام عندئذ جميع الافراد ان كان خبرا وان كان نفيما كان من ضرورة الانتهاء عن ما حدد  
المذكورين لا على التعين وجوب الانتهاء عنهما جميعا فوجب العموم على وجه الافراد لا للعموم على وجه  
الاجتماع اذ الافراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع البعد كل البعد فوجب القول به عليه الحقيقة بقدر  
الامكان ويجب قهر الاجتماع في موضع الاباحة لان يرفع المانع في شئ غير عين لا يتصور العمل ثبتت العموم

ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا أو فلانا بحيث إذا تكلم أحدهما ولو قال لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا كان لئلا يكلمها جميعا لأن جعل معنى حتى في نحو قوله الله لا تدخل هذه الدار وأدخل هذه الدار حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انقضت اليمين لأنه تعذر العطف باختلاف الكلامين من نفى وإنشأت والغاية صالحة لأن أول الكلام حظر وتحريم

ضرورة تمكن من العمل فتكون أو بمعنى الواو ولهذا لا يهاجوب عموم الأفراد في موضع النفي وعمم الاجتماع في موضع الإباحة لو حلف لا يكلم فلانا أو فلانا بحيث إذا تكلم أحدهما نظى موضع النفي وذلك لأن أو وقعت في موضع النفي فيوجب عمم الأفراد فدعارت بمنزلة أو العطف فيعمل الحث بتكلم أحدهما كما كان ولكنها ليست عين الواو حتى وكلمها جميعا لا بحيث الأثرة واحدة ولم تجب عليها الكفارة بعين واحدة لأن تعدد الحث والكفارة بتعدد ذلك حرمتها سم الله ولم يوجد الأثرة واحدة نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين فتعد الحث والكفارة ولو قال لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا نأخذ انظر موضع الإباحة فأو وقعت في موضع الإباحة لأن الاستثناء من المحظر إباحة فصارت بمعنى الواو فأوجب عموم الاجتماع فعلى هذا أن كان لئلا يكلمها جميعا لأنه لو تكلم بالواو يجازى له التكلم بما قلن أن أو وقد جعل كلمة أو بمعنى حتى جاز كما تجعل بمعنى الواو وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف باختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماء والأخر فعلا أو يكون أحدهما ضميا والأخر مضارعا ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتا بحيث يصلح ما بعد أو أن يكون غاية له فم تستعاض به معنى حتى في نحو قوله والله لا أدخل هذه الدار وأدخل هذه الدار الأخرى فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى لأن العطف هنا متعذر إذ قوله أدخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يستعمل عطفه عليه و الكلام يحتمل الغاية فترك حقيقته وأصل على الغاية فصارت بمعنى حتى مجازا حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انقضت اليمين أي انقضت اليمين الثابتة بقوله والله لا أدخل هذه الدار بوجود الغاية فدخل الثانية أو لا ثم دخل الأولى لا بحيث لا انتهاء اليمين عند دخوله في الدار الأخيرة فعلم لو دخل الأولى قبل الأخرى تحت مباشرة المحذور يمين لأنه دليل على قوله وقد جعل بمعنى حتى تعذر العطف باختلاف الكلامين من نفى في أول الكلام وهو قوله لا أدخل وإنشأت في المثال وهو قوله إذا دخل وعطف المثنى على المنفى أو بالعكس متعذر أو قول فيه نظر لأن هذا العطف عند النجاة شائم فالواجب وجه تعذر العطف ما قلنا والغاية صالحة لأن يجعل عليها لأن أول الكلام هو قوله لا أدخل حظر وتحريم وهو ممتد ليصلح أن يكون غاية آخر الكلام وهو قوله وأدخل هذا الدار فلن انقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

له حتى وقال  
باربع لصح  
العطف ثبت  
التعريف منه  
من وفيه  
إشارة إلى تزج  
قول المعمران  
يقال المراد  
بالتعذر عدم  
الحسن لو أن  
يقال أن الشق  
في باب الاستعاضة  
إعبار أسهل  
فلا يعسر  
خلال النجاة  
١٢ منه

لا  
ر  
و

ولذلك وجب العمل بمجازة وأما حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن  
قال عبده حران لم اضربك حتى تصير ابنه يحنث ان اقلع قبل الغاية واستعير  
للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم  
يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهما للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها اوة ثم دخل الاولى لا يحنث كما هو وذلك اي لم تغد العطف وصلاحة الغاية وجب العمل  
بمجازة اي بلفظ او نصير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبعها بعد ما قبلها في الاعراب  
ويتبع في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها او ابنته يقيم بعد ما جاء به فعليه او اسمية  
مذكور خبرها او محذوف والاصل هي المجازة لان الغاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة  
من حيث انها عاطفة بل بوجه آخر خلاف المجازة فللغاية اي هي موضوعه لهذا المعنى كمال حيث  
لا يسهط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الامة وتدخل على الافعال ايضا قد تكون  
للالغاية وقد تكون للجهد السببية والمجازة بمعنى لام كي وقد تكون للجهد العطف اي التشريك من غير  
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحصل عليه السكون بشرط الامكان ان يحصل  
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر كالتدخل على الانتهاء فلم يوجب لشرط استعير المجازة بمعنى لام كي ان

امكن والاقتسار للعطف المحض وهذا خلاصة البحث وهذا اي لاجل ان حتى للغاية قال محمد  
في الزيادات فيمن قال عبده حران لم اضربك ايها الخاطب حتى تصير انت فهذا امثال للغاية لان  
صدر الكلام اي ما قبل حتى وهو ضرب الخاطب امر محتمل والاخر اي ما بعد حتى وهو الصياح يصح احتماله  
لميعين الرحمة او الحدوث الخوف من احداثه مفعول قال ان يحنث ان اقلع اي امتنع عن الضرب قبلا

للالغاية وهي الصياح وكذا يحنث ان لم يضربه اصلا نعم لوضربه الى الصياح لوجود البر لا يحنث ق  
استعير للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا حتى تغديني فهو ما حتى لا تصلح للغاية فتكون  
بمعنى لام كي اي لم اترك لكي تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لانه اناه للتغذية وهي فعل الخاطب  
لا اخبار للتكلم فيه واما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح للامتداد وجد  
الامثال لكن اخره وهو التغذية لا يصلح لان الاحسان وهو تغذية الخاطب اياها لا يصلح منها  
الاتيان بل هو سبب له اي الاتيان ودوام لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كي مفيدة  
للسببية والمجازة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا من بمنزلة الغاية من المغيا والسببية  
والمجازة انما يقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعلا لا يصلح جزاء لفعله

فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم أتك حتى أتعدى عندك تعلق البس  
بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس  
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا اقلنا في قوله ان اخبرتني  
بقدم فلان انه يقع على الصدق وعلى اللزام في قوله على الف

في الاغلب فان كان الفعلان احدهما قبل حتى والاخر بعدهما من شخص واحد كقوله ان لم أتك حتى  
أتعدى عندك فبعدى حرف للتعدية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتها لاصد الكلام كن الا يصلح السببية فان  
الايتان على الغير ليس سببا لتعدى الاق عند عدم كون الايتان مفضيا اليه فتعين ان تجعل مستعارة للعطف  
فكان قال ان لم أتك فله اتعد عندك فبعدى حرف تعلق البرهماى بالايتان والتعدى يتعدى غير متراخ فان لم  
يلت او اتاه ولم يتعد او اتاه وتعدى متراخيا عن الايتان فيعت في كل صورة وانما جعلنا حتى بمعنى الفاء لانها  
اقرب في الاستعارة فلذا جعلت بمعنى الفاء بمقتضى التراخي وقال بعضهم هي بمعنى الواو لان المجوز للاستعارة الاتصال  
وهو الواو اكثر ولكن الاول اوجز اليه سبب المصنف كما سبق لان فعلا لا يصلح جزاء لفعله دليل على كون حتى بمعنى  
العطف وقد مر تقريره انفا وقطعنا عن عيسى بن بعض فعال لشخص قد يصلح سببا للبعض ومفضيا اليه كما في قوله  
نزلت على اغاب بلحتك الحمة اللهم لان يقال هذا قليل جدا والاجمان يقال ان هذا في ما نحن فيه لا بد واما  
الكلام في هذا الاق جريم الافعال فاذا لا يصلح الجزاء فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب هذا  
هو وجب جعل حتى بمعنى الفاء لان في الفاء معنى التعقيب في حتى معنى الغاية فهاهنا انسان حيث يكون ما بعد حتى غاية  
لما قبلها واخرى الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متلخر عما هو قبلها بخلاف الواو في قول لا بد ان يكون اتعدى

ف

باسقاط الالف ليكون مجز واما معطوف على اتك وقيل لا بأس به لان الاستعارة انما هي في المعنى لا في الاعراب  
فتأمل ولما فرغ من الحروف والحاطفة شرع في الجارة فقال ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر  
وانما سميت بها لانها تخرج فعلا الى اسم نحومرت بزيدا واسما الى اسم نحوالمال لزيدا فالباء للالصاق فادخل  
عليه الباء فربو الملتصق به الطرف الاخر هو الملتصق ولهذا لا يجل انها للالصاق وهو يقتضي الملتصق و  
الملتصق به قلنا في قوله ان اخبرتني بقدم فلان فبعدى حرانه مفعول قلنا يقع على الصدق اي على الخبر المطابق  
لواقع وذلك لان معنى قوله ان اخبرتني بقدم فلان هو ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدم فلان ولا يتصور  
الصاقه بقدم فلان الا اذا قدم قدم فلان فان اخبر خبرا ملصقا بعدد وحيث ويعتق عبده وان اخبر  
كاذبا فلا خلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث يحتمل باخبره صادقا كان ذلك او كاذبا  
وعلى اللزام في قوله على الف لان على وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح

بحث الباء

بحث على



وتستعمل بالشرط قال الله تعالى يَا بَعْثُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرِكَنَ بِاللهِ شَيْئًا وتستعاض  
بمعنى الباء في المعاوضات المحضنة لأن الأصل اقتران يناسب للزوم ومن للتبعيض ولهذا قال  
ابو حنيفة فيمن قال عتق من عبدي من شئت عتقك كان له ان يعتقه الواحد

وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول فنقول على الفاعل من قوله بالدين لوجود الاستعمال  
في الدين لان الدين يعطى ويركبه فيجب عليه آلاف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار ان الجرائع على الشرط  
فيكون كراعا عند وجوده فيكون ما بعد الشرط ما قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لانه اقرب من معنى الباء  
كما نلاحظ نوع الحقيقة ولذا قال نستعمل ولم يقل تستعار قال استعمالا يرضك على ان لا يشركن

بأسه شيئا أي بشرط عدم الاشراف بأسه هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذكور في كتب التفاسير ان  
على صلة المبايعة يقال بايعته على كذا الا انها مودعة في معنى الشرط اذا المبايعة تؤكد كالشرط ولكن  
الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا انها بمعنى الشرط وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضنة وهي ما بين

العوض في اصليها ولا ينفك عن العوض قط كالبيع واجارة والنكاح فان قال بعتك هذا على كذا  
او اجرتك على كذا او نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا فيجب المسمى وذلك لان العمل بمقتضاها  
في المعاوضات متعذر فيعمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لان معنى الباء الاصاق كما عرفت العوض

هذه التصرفات لازم لها والشئ اذا الزم الشئ كان لمصقابه واليه اشار بقوله لان الاصاق الذي هو  
معنى الباء يناسب للزوم الذي هو معنى على لان الشئ اذا الزم الشئ كان لمصقابه قبل ذلك المناسبة  
تستعار على بمعنى الباء ولا يعمل على الشرط لان المعاوضات المحضنة لا تختمل التعليق بالشرط

لما فيه من معنى القهر واحترز بقوله في المعاوضات المحضنة عن المعاوضة التي ليست بمحضنة  
كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها اطلقني ثلاثا على الف درهم فمضى يعمل على الشرط لا على الاصاق حتى  
لوطفها واحدة لا يلزم عليها شيء ويقع الطلاق رجعيا لغوات الشرط وعندنا على الاصاق فصا

كما قالت طلقني ثلاثا باف درهم فيعمل على المعاوضة حتى ان طلقها الزوج واحدة يجب ثلاث  
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن للتبعيض هذا ما ذهب اليه المصنف وقد ذكر الفاعل انما

قد تكون ابتداء الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وقد تكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من  
الاوثان وقد تكون للتبعيض كما يقال اخذت من الدار اى بعض ما جعلوا ابتداء الغاية اصلا والباقي تابعها  
وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعيض كثيرا قال هذا اصله وهذا الا لاجل مخالفة التبعيض قال

ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال عتق من عبدي من شئت عتقه كان له ان يعتقه واحد منهم

بحث من

بحث فی

بجلافت قوله من شاكلته وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتفاء  
الغاية وفي للظرف ويغفرق بين حذفه واثنائه

فان كان من الموصول تعين العموم والشمول وكذا من تقضي التبعيض فوجب القول بالعموم الا ان  
ما يتبعه القول بالتبعيض وهو ان يتعين الواحد من الكل يمكن العمل بما عندنا له ان يحقهم جميعا لان كلمة  
من عام وكذا من كذا في التبعيض يجب البيان ايضا فصار قوله من عبيدي بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى  
ان يتعين الواحد من الكل بجلافت قوله اعني من عبيدي من شاء عقدة لانه اي القائل وهو المولى وصفه  
اي البعض لغيره ومن قوله من عبيدي بصفة عامة وهي المشية الثابتة بقوله من شاء عقدة للنسبة  
الى القائل وهو من فاسقط اي العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذي كان يثبت من  
كل من التبعيض وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشية  
في ذلك القول نسبت الى المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدي والى  
لانتفاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمال الجزء في الكل لان الغاية التي هي النهاية والطرف  
يوجد في المسافة لان لها طرفين فالتدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من  
البصرة الى الكوفة فالمسافة التي بين البصرة والكوفة فابتداءها للسائر من البصرة وانتهاءها الى الكوفة ولذا لم  
استعملت الى في احوال الديون لان احوال الديون غاياتها ثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها  
اي موجودة قبل التكلم غير مقتقرة في وجودها الى الغاية فلا تدخل في الغاية كالمخاطب في قوله لمن هذه  
المخاطبة الى هذه المخاطبة وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناوفا للغاية كان ذكرها لخراج  
ما وراءها فتدخل في الغاية كالمراق في قوله تعالى وايدى بهم الى المراق فالمراق ليست قائمة بنفسها وصد الكلام  
وهو لا يدعى مقاول لها لان اليد الى الابط ذكرها حارج لخراج ما بعد ما فتدخل هي بنفسها في الغاية اي اليد  
فتناولها حكم الفصل خلافا للزعم وان لم يتناولها او كان في التناول شك فذكرها لم يحكم اليها فاني لا تدخل  
في الغاية كالليل في الصوم قال تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فصلا الكلام وهو الصوم كيتا اول الليل لانه  
الاساس ساعة لثمة ذكر الغاية التي هي الليل هالمذا الصوم في لا تدخل في الصوم هكذا قيل وفي للظرف  
هذا القول هو المنفرد عليه عند اصحابنا ولكن اختلاف في حذفها واثنائها واليه اشار بقوله ويغفرق بين حذف  
واثنائه هذا عند ابي حنيفة واما عند ما نحن فيه واثنائه سواء في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه  
في الظروف الزمانية فنحو غدا او قوله في غدا سواء في كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال نويت به آخر  
النهار كما يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكنا سواء في الحذف

ف

بحث في

فقول ان صمت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة  
في نحو قول انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف  
ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند  
الكوفيين ومنه قول ابى حنيفة

وانما غنائه اذا حدثت في واصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غدا فيزيد بالاستيعاب ان امكن لانه  
حينئذ يشابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل  
بمجموع ما امكن فان قال قوبت آخر النهار لا يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلا بد ان يقع الطلاق  
في اول النهار ليتحقق الاستيعاب وانما اذا اتصل بالفعل به بواسطة في اقتضى وقوعه جزئيا وليس من ضرورة  
الظرفية الاستيعاب فلما قال في غدا قال شرحت آخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديمانه لوقوعه في جزء  
مبهم من الغد وله ولاية التعيين فقول ان صمت الدهر فبعدى حروفه على الابد حتى كان شرطا لمحت  
صوم جميع العمر فلو لم يصم جميع العمر لا يفتى عبده ولا يحنث وقوله ان صمت في الدهر فبعدى حروفه  
على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء  
من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعدد العمل بحقيقة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار اى  
حال مقارنتها بالدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعدد ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يصح  
ظرفا للطلاق لانه عرض غير فارق اذا تعدد العمل بحقيقة في يجعل مستعار المعنى المقارنة ووجه  
الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة وكما فرغ  
من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الشرط  
اى كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان دعى حرفا وتشبيهها بالحروف  
في عدم افادتها لمعانيها بتغير المعاني اسم لآخر اليها كما ان الحروف لا تقيد بغير الاضمار وحرفان هو الاصل  
في هذا الباب اى في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف غيره فان له معاني اخر  
ايضا فهو يربط احكاما يمتثلن بالاشياء ويبنى على الاولى شرطا والثانية جزاء ويدخل على امر وعدمه متدبرين ان  
يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فان لا يدخل على الامر لا معنى  
الحظر (اى التردد بين الوجود والعدم) لا يفتى في الاسماء وقوله تعالى ان امروا بامر الله وخاف من  
قبيل الامر على شريطة التفسير ومن التقديم والتأخير واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين  
وهو قول ابى حنيفة اى كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا التعلل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

الوقت  
والشرط

الحروف  
الشرطية

وعند البصريين وهو قولهم أي الوقت ويجازي بهما من غير سقوط الوقت عنها  
 مثل متى فإنها للوقت لا يسهل عليها مجال والمجازات بها لازمة في غير موضوع  
 الاستفهام وبأذا غير لازمة بل هي في حين الجواز ومن وما وكل وكل تدخل في  
 هذا الباب وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقب بها  
 عموم الأوقات والأحوال لا يخرج عن معنى الوقت أصلاً ويكون استعمال كلمة إن من جعله لأول  
 سبيل الثاني سبباً ومن جزم المضارع بعد ما ودخل القادر في جزئها قال الشاعر واستغ ما غناك ربك  
 بالغنى وإذا تصبك مخصصة فتجمل وإن تصبك خاصة وإذا جعلت في معنى الوقت يخرج عن معنى الشرط  
 ولا يحرم المضارع ولا يدخل في القادر ما بعده كما قال الشاعر وإذا تكون كرمته في لها وإذا جازى بحسبى  
 حذباً عن ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة وعند البصريين وهو قولهم أي كرمه إذا موضوع للوقت خاصة  
 ويجازى بها أي يستعمل استعمال كلمات المجازات أي الشرط مجازاً من غير سقوط معنى الوقت عنها مجال مثل متى فإنها  
 أي كلمة متى موضوع للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت للظرفية مجال والمجازات بها لازمة في غير موضوع الاستفهام فإن  
 في موضع الاستفهام يسقط عن معنى المجازات كأي قولتي تذهباً فلم يسقط معنى الوقت عن معنى لزوم المجازات  
 لها لادلائها لا يسقط ذلك المعنى عن المجازات بها غير لازمة واليه أشار بقوله وبأذا غير لازمة بل هي في حين  
 الجواز فانتقل كأي لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجاز وكما مراد أن الاستفهام  
 كما قلنا قلنا لا يلزم الجمع في قوله لا يسهل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيق لها ومعنى الشرط انما لزم تضمنها  
 من غير قصد وإرادة كالمبتدأية من معنى الشرط لا قصد يظهر ثمرة الخلاف في قول من قال كأي لزمه إذا لم يطلقك  
 فانت طالق حيث لا يقع الطلاق عند ما لم يمت لحد ما لأن إذا لشرط فسقط منها معنى الوقت فهو علق  
 الطلاق ولا يثبت عدم الطلاق في حياتها لا مكان الطلاق فأوامات أحد ما عدم الطلاق لعدم الحمل أو لعدم  
 من يوقع الطلاق فإذا تحقق الشرط وقع الطلاق أطلق في حال صحة التعليق وعند ما يقع الطلاق إذا فرغ  
 من كلامه لأن إذا يسقط عنه معنى الوقت فنصار المعنى في زمان لم يطلقك فانت طالق فإذا فرغ من هذا الكلام وجد  
 زواله لم يلزم تراجيع الطلاق في الحال لوجود الشرط كأي حتى وكلمة من وما وكل وكل تدخل في هذا الباب أي ذهاب  
 الشرط من أن وقت من يعقل كأي قول تعقل من عمل صالح الألية ومالذوات لا يعقل ولصفات من يعقل كأي قوله  
 تعال وما تقرر انفسكم الألية وكما يوجد عدم الأفعال كأي قول ما انصبوا حله هم الألية ولما كانا تسم إن عند كل  
 من قول الشرط غير بعيد كأي الألية الشرط حقيقة لأن كلمات الشرط انما يدخل هي في قول ما وكل مصداق الاسم  
 ودفع بقوله وفي كل معنى الشرط أيضاً وإن كانت تصاحب لاسماء من حيث أن الاسم الذي يتعقبها أي الاسم

الحاشي  
 في قوله  
 متى

الحاشي  
 في قوله  
 متى

يوصف بفعل لا محالة ليقم الكلام وفي توجب الاحاطة على سبيل الافراد و  
معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره

الذى يحى بعد كل يوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليقم الكلام لا محالة  
اذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذى تضاد كل اليه بفعل ولا ليقم الكلام فاذا وجد الفعل بعد  
الاسم المذكور والمضاد اصل انوارها لا عراب عليه فصار كأن كلمة كل دخلت على الفعل فالتحق بكلمات  
الشروط من هذا الوجه وفى كل كلمة كل اذا اضيفت الى توكيد توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذا  
معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاد الى هو توكيد في موضع الاقيات ولما كان معنى  
الاحاطة ظاهراً اعرض عنه وبين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت  
الجزء او كان ليس معه غيره حق اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او اقله كذا  
فدخل عشرون رجلاً معاً وجب لكل واحد منهم الانتقال لموعودة كماله لا ما قلنا انها توجب الاحاطة على  
سبيل الافراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناولها خاصة وليس معه غيره وهو لول بالنسبة  
من تحلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن ثم شيء في تلك الصورة لانها توجب عموم الجحش على هذا  
ليس فيهم اول كانه اسم لهم سابق وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة  
لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كخص ولحد في انهم اول فلام النفل والواحد  
بالسوية اللهم الخفى بالصالحين واجعلني من الفائزين بحجة محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله  
عليه واله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين آمين

له بان يقول  
الا يبرز من  
منكم بالاحص  
اولاً فذكر انه  
له بان يقول  
جميع من دخل  
من  
له انقل  
سليم من تبرير  
الى الهند  
الى اللسان  
او ترجم بالغير  
سلطان الهند  
وكان السلطان  
يقع السلام  
والصلوات عليه  
عند ولي الدي  
الكرم

يقول انا حفص الفقير الى محمد عبد الحق بن محمد مير بن خواجه شمس الدين المعروف بلعل محمد بن نور الدين احمد  
بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم اللتان ثم الدهلوى  
قد فرغت من تسويد شرح المحمدى المسمى بان كفى اللهم اجعله مقبولا عندك وبالحمد المسمى بصحيفة يوم الخميس  
الخامس من الروع الاول سنة الف وثمانين وست وتسعين من هجرة اقام المرسلين صلى الله عليه وسلم  
في الدهل شاهجهان ابد التي قد كانت دار السلطنة للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن  
الابن سنة اللهم وقال القريب ورضي واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لى في العقبى و  
انعم به عبادك الطيباء والعلماء بمجاه نبيك المصطفى ومجرته حببيك المرتضى صلوات الله و  
سلامه عليه وعلى عباد الله الذين اصطفى



مکتبہ علوم اسلامیہ

اقرا سنٹر عرفی سٹریٹ اردو بازار لاہور

فون: 722-7224228-7221395-042